

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2011/4 (55. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tapasztalat

Tartalom

TANULMÁNYOK

Tapasztalat (Ambrus Gergely és Ullmann Tamás)	5
FEHÉR M. ISTVÁN: Őskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő	
Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai	9
TENGELYI LÁSZLÓ: A történelmi tapasztalat védelmében	
Paul Ricoeur vitája Hayden White-tal	36
OLAY CSABA: Reguláztalan tapasztalat	
A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál	50
FARKAS KATALIN: Az észlelési tapasztalat	67
JAKAB ZOLTÁN: Az észlelés minőségei és hibái	84
MÁRTON MIKLÓS – TÖZSÉR JÁNOS: Privátság és materialista szubsztanciamonizmus	110
PÖNTÖR JENŐ: Tapasztalati tudás és fizikalizmus	122
LÁNG BENEDEK: Miért nem lehet a mágia elméleteit kísérleti úton falszifikálni?	136

FÓRUM

BÁCS GÁBOR – KOCSIS LÁSZLÓ: Lewis a világok sokaságáról	153
---	-----

SZEMLE

KISS SZABOLCS: „Fogalmam sincs”, avagy „Egy kép akár ezer szót is megér”	
Egy radikális naturalista megismeréskutató nonkonceptualista ellenérvei	179
SZABÓ MÁTÉ: A Bécsi Kör Magyarországon	188
E SZÁMUNK SZERZŐI	192
SUMMARIES	193

Tapasztalat

A filozófiatörténet során mindig is kitüntetett jelentősége volt a tapasztalatra vonatkozó megfontolásoknak. E számunkban a történelmi, a vallási és az észlelési tapasztalatok természetével, valamint a tapasztalatok igazolási szerepével kapcsolatos írásokat közlünk.

Fehér M. István tanulmánya a tapasztalat fogalmát Martin Heidegger 1920–1921-es téli szemeszterben tartott vallásfenomenológiai előadásai alapján gondolja át. A tanulmány bemutatja a fiatal Heideggert ért szellemi ösztönzéseket és az egész korszak szellemi klímáját. A teoretikus beállítódástól való elfordulás és a megélt élethez való odafordulás törekvése általánosan jellemezte a 20. század elejének német filozófiáját és teológiáját. Az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából a fiatal Martin Heidegger számára alapvető paradigmaként az őskereszténység jelent meg. Az őskeresztény élettapasztalatot, amint az a páli levelekben megjelenik, Heidegger a husserli fenomenológia hermeneutikai átalakítása révén igyekezett hozzáférhetővé tenni. Úgy véli, hogy az őskeresztény vallásosság tapasztalja az élet fakticitását, illetve tapasztalja az életet a maga fakticitásában, vagyis az őskeresztény élettapasztalaton keresztül utat találhatunk a fakticitás hermeneutikájához. Élmény, tapasztalat és megértés összefüggésének vallási-teológiai relevanciája innen szemlélve a hívő beállítottság és az őskeresztény eszkatológia fenomenológiai-hermeneutikai kikérdezéséből, felfejtéséből adódik.

Tengelyi László a történelmi tapasztalat fogalmát értelmezi Hayden White és Paul Ricœur vitája alapján, amelynek a középpontjában a történelmi mező konstitúciója áll. White szerint ezt a mezőt a *történelemről* szóló *diskurzus* konstituálja a tropológiai struktúrán keresztül, Ricœur szerint viszont épp ellenkezőleg, az *élet a történelemben* jelenti minden történelmi mező valódi alapzatát. Ricœur ezért a történelmi tapasztalat hermeneutikai fenomenológiájával igyekszik felváltani White dinamikus strukturalizmusát. Ugyanakkor Ricœur nézetei is változnak a történelmi tapasztalat szerepéről. *Temps et récit* című művében még a valóság elbeszélés általi újraleírását vagy refigurációját hangsúlyozza, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című későbbi munkájában azonban úgy véli, hogy a múlt igaz re-

konstrukciója nem elégedhet meg a történelem pusztán episztemológiai megközelítésével, hanem szüksége van a történelmi létállapot ontológiai elemzésére is. Ebben az elemzésben pedig az emlékezet és a felejtés dinamikája jelenti a kiindulópontot, a történelmi tapasztalatban előzetesen adott értelem átdolgozásának modelljét pedig már nem a narráció elmélete, hanem a freudi pszichoanalízis szolgáltatja.

Olay Csaba tanulmánya a tapasztalat fogalmával kapcsolatos alapvető megkülönböztetésből indul ki: eszerint beszélhetünk a tapasztalat regularitásmodelljéről, amelynek értelmében a tapasztalat a mindenkor szabálynak megfelelő eset felismerése, másrészt beszélhetünk a tapasztalat eseménymodelljéről, amely szerint az igazi tapasztalat egy olyan előre láthatatlan és váratlan esemény bekövetkezése, amely keresztülhúzza elvárásainkat. A tapasztalat eseménymodelljét a szerző Gadamer és Adorno gondolatain keresztül mutatja be. Gadamer hermeneutikája felfogható a nem standardizálható tapasztalatok leírásaként, amelyben a tapasztalat negativitása játszik meghatározó szerepet. Adorno filozófiája pedig a nem-azonost, vagyis a szingulárist, a radikálisan individuálist, a fogalmilag megragadhatatlant helyezi a gondolkodás középpontjába, és arra tesz kísérletet, hogy a nem-azonos megtapasztalására felkészítsen. A tanulmány ugyanakkor bemutatja mindkét koncepció belső feszültségeit a tapasztalat fogalmával kapcsolatban.

Farkas Katalin és Jakab Zoltán tanulmányai az észlelési tapasztalattal foglalkoznak. Farkas egy olyan filozófiai észleléselméletet védelmez, amely szerint az észlelési tapasztalatoknak vannak pusztán érzet alkotóelemei, szemben az észlelési tartalom intencionális, érzetadat-, illetve közvetlen realista elméleteivel. A két fő motiváció az észlelési tartalom ilyenfajta értelmezése mellett az, hogy a szerző szerint nem minden észlelési tapasztalat írható le teljes mértékben az általa prezentált tapasztalatfüggetlen tárgyak segítségével, mint ahogy azt az észlelési tartalom intencionalista elméletei állítják (a homályos látás lehet egy példa erre), másfelől az észlelési tapasztalatban megjelenő érzéki minőségek nem kizárólag az észlelési tapasztalatokra jellemzők, hanem például az utóképekre is. Farkas nézete szerint az érzéki tapasztalat alapja a pusztán szubjektivitás, ebből konstruálja meg az elme a tapasztalatfüggetlen világ manifest képét.

Jakab Zoltán tanulmányában azt vizsgálja, hogy az észlelés elsődleges és másodlagos minőségeinek locke-i megkülönböztetése tartható-e (amelyről talán az is megkockáztatható, hogy bizonyos mértékig az észlelés hétköznapi „elméletének” is a részévé vált), nemcsak filozófiai érvek, hanem a mai pszichológiai és neuro-fiziológiai elméletek fényében. Jakab szerint igen: a tanulmányban arra tesz kísérletet, hogy a distinkcióról pontosabb megfogalmazást adjon. Bevezeti az észlelés úgynevezett revelatív jellegének a fogalmát, és meghatározza ennek feltételeit, tudniillik, hogy a revelatív észlelés háttérében strukturált és veridikus észlelési reprezentációk állnak. Az alak- és a színlátás különbözőségét (az elsődleges és másodlagos minőségek hagyományos megkülönböztetése helyett)

Jakab azzal magyarázza, hogy míg az alaklásban szerepet játszó reprezentációk kielégítik mindkét feltételt, a színjátás nem.

Márton Miklós és Tőzsér János a fenomenális tapasztalatok metafizikájáról fogalmaz meg egy általános tézist. Eszerint az elme minden mai szubsztancia-monista elméletéből, tehát a redukcionista és a nem-redukcionista fizikalizmusból, valamint a naturalista tulajdonságdualizmusból is az következik, hogy a tudatállapotok nem privátak abban a szubsztantív értelemben, hogy saját tapasztalatainkhoz privilegizált módon férünk hozzá, vagyis úgy, ahogy senki más nem teheti. Ebből persze nem következik, hogy a mai naturalista elmeelméletek, vagy legalábbis a fenomenális tudat naturalista értelmezései hamisak, az azonban igen, hogy ha elfogadjuk, hogy privilegizált hozzáférésünk van saját tudatállapotainkhoz, akkor nem lehetünk egyben szubsztancia-monista naturalisták.

Pöntör Jenő és Láng Benedek tanulmányai a tapasztalatokkal nem metafizikai, hanem ismeretelméleti szempontból foglalkoznak, a tapasztalatok igazolási szerepét vizsgálják, különböző érdekes és fontos, bár egymástól távol álló tárgyterületek vonatkozásában. Pöntör Jenő azt a kérdést vizsgálja, hogy mennyiben lehet a fizikalizmust tapasztalati úton igazolni. A fizikalizmus itt használt értelmében az a metafizikai nézet, amely szerint minden létező fizikai. Azt, hogy mi számít fizikai entitásnak, a mai fizikalisták a fizikai elméletekre hivatkozva határozzák meg; a fizikai elméleteket pedig, részben legalábbis, tapasztalati úton igazoljuk, így a fizikalizmus igazsága empirikus kérdés. Mivel azonban a fizikalizmus univerzális, minden létezőre vonatkozó tézis, nem triviális, hogyan igazolható tapasztalatilag. Pöntör tárgyalja a fizikalizmus különböző válfajait, a szubsztancia- és a tulajdonságfizikalizmust, a redukcionista és a nem redukcionista fizikalizmust, és arra jut, hogy míg a redukcionista fizikalizmus empirikusan jól alátámasztott, a nem redukcionista fizikalizmus ezzel szemben meglehetősen ingatag igazolási alapokon nyugszik.

Láng Benedek azt a meglehetősen egyszerű kérdést veti fel, hogy miként lehet, hogy évszázadokon keresztül mágikus praktikákat folytattak olyan célok elérésére, amelyek tapasztalatilag ellenőrizhetők, és hittek ezek eredményességében, miközben e praktikáknak túlnyomó többségükben semmilyen hatása sincs. Nem gondolhatjuk, hogy a magyarázat a mágiát gyakorlók értelmi színvonalában rejlik, hiszen a mágikus gyakorlatokat tanult szerzetesek, tudósok is alkalmazták (elég itt Newtonra utalni), ugyanakkor azzal sem tehetjük félre a problémát, hogy a kérdésfeltevés pusztán mai tudásunk és világképünk nézőpontjából értelmes. Láng többféle magyarázattal is szolgál arra, hogy a mágikus gyakorlatokat miért nem tudták a tapasztalatok „falszifikálni”, és úgy véli, a mágikus elméletek és gyakorlatok igazolása, a korabeli ismeretek fényében, nem különbözik alapvetően a mai tudományos elméletekre vonatkozó értékelési szempontjainktól.

A *Fórum* rovat David Lewis metafizikáját, elsősorban Lewisnak a lehetséges világokról szóló híres elképzelését mutatja be, amely szerint a lehetséges világok

ugyanolyan értelemben léteznek, mint a mi aktuális világunk. A tanulmánynak speciális aktualitást ad, hogy a hetven éve született és tíz éve elhunyt David Kellogg Lewis (1941–2001) mára klasszikussá vált főműve, az *On the Plurality of Worlds*, idén 25 éve jelent meg. A könyvben kifejtett modális realista álláspont főbb téziseit, fontosabb érveit és motivációit a könyv fordításán dolgozó Bács Gábor és Kocsis László rekonstruálják.

Számunk két recenzióval zárul. Szabó Máté egy a Bécsi Kör magyar vonatkozásait tárgyaló, magyar, osztrák és német szerzők közreműködésével készült kötetet mutat be, amely a bécsi Wiener Kreis Institut sorozatában jelent meg (Máté A. – Rédei M. – F. Stadler szerk. *Der Wiener Kreis in Ungarn / The Vienna Circle in Hungary*. Wien – New York, Springer. 2011), Kiss Szabolcs pedig Márton Miklós *Az észlelési tartalom konceptualista értelmezése* (Budapest, L'Harmattan. 2010) című könyvét elemzi.

Ambrus Gergely és Ullmann Tamás

Óskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő

Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai*

A distanciált tudományos-teoretikus beállítottságtól való elfordulás s az ezzel összefüggő törekvés arra, hogy az élethez a tényleges megélés szintjén férjünk hozzá – e szinthez újra visszatáljunk, ehhez pedig megfelelő fogalmakra, nyelvre leljünk –: a századforduló német filozófiájának és teológiájának egyaránt meghatározó vonása. Az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából a fiatal Martin Heidegger számára – amint vallásfenomenológiai előadásaiból kitűnik – alapvető paradigmaként az óskereszténység jelent meg. Az óskeresztény élettapasztalatot, amint az a páli levelekben megjelenik, Heidegger újfajta módon, a husserli fenomenológia hermeneutikai átalakítása révén igyekezett hozzáférhetővé tenni. „Élmény, tapasztalat és megértés” összefüggésének vallási-teológiai relevanciája innen szemlélve a hívő beállítódás fenomenológiai-hermeneutikai kikérdezéséből, felfejtéséből adódik. Jelen dolgozat arra tesz kísérletet, hogy kortörténeti összefüggésben röviden rekonstruálja a fiatal Heidegger gondolkodói útját, ezen belül pedig vallásfenomenológiai előadásainak néhány főbb gondolatát, különös tekintettel a kairológiai időfelfogásra.

I.

A fiatal Martin Heidegger 1920–1921 téli szemeszterén a freiburgi egyetemen még magántanárként tartott vallásfenomenológiai előadásainak híre messze túlterjedt az egyetem falain: a kisugárzó visszhang bejárta egész Németországot. Az előadás – vagy annak bármely része – nyomtatásban nem látott napvilágot: fő műve, a *Lét és idő* 1927-ben való közzététele előtt Heidegger tíz évig semmit sem jelentetett meg. A vallásfenomenológiai előadásról készült hallgatói jegyzetek és beszámolók, a róluk készített újabb és újabb másolatok egyetemi hallgatók és oktatók, filozófusok és teológusok körében kézzől kézre jártak. Ami az

* A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az OTKA K 75840 számú kutatási projektje támogatta.

előadáson szóban elhangzott, évtizedeken át öt különböző hallgatói jegyzet formájában keringett – mintegy a föld alatt, afféle értékes és titkos szenzáció gyanánt – a kutatók körében szerte a világon, melyekhez csak a beavatottak vagy a kivételezettek juthattak hozzá. Amikor a nyolcvanas évek végén a bochumi Hegel-Archívumban kutattam – melynek igazgatója a heideggeri életmű egyik legkiválóbb ismerője és a mai napig az egyik alapvető Heidegger-monográfia szerzője, Otto Pöggeler volt – megtiszteltetésnek és a bizalom jelének tekinthettem, hogy másolatban hozzájuthattam ezen jegyzetek egyikéhez, a leuveni Husserl-Archívumban őrzött egyik *Nachschrift*hoz. A Heidegger-összkiadásról 1989-ben, a filozófus születésének századik évfordulójára rendezett reprezentatív bonni konferencián tartott alapvető referátumában a neves amerikai Heidegger-kutató és -fordító, Theodore Kisiel kifejezett kíváncsalmként fogalmazta meg az 1920–1921-es vallásfenomenológiai előadások megjelentetését.¹ Ez a kíváncsalmom végül a kilencvenes évek közepén teljesült, ám nem a kíváncsalmnak leginkább megfelelő formában. A nevezetes előadás kézírata ugyanis nem őrződött meg – legalábbis a mai napig nem sikerült fellelni –; az előadás 1995-ben az összkiadás 60. köteteként így hallgatói jegyzetek rekonstrukciója alapján látott napvilágot. A hallgatói lejegyzések mint hiteles források iránt pedig maga Heidegger is elvi bizalmatlansággal viseltetett,² s a szöveg filológiai szempontból mindenképpen óvatosan kezelendő.³

¹ Lásd Kisiel 1992. 97: „Még mindig reménykedünk benne, hogy az 1920/21-es téli szemeszter sokat vitatott »vallás«-előadása, mely [...] csak öt különböző jegyzet formájában van meg, egyszer kiadásra kerül” („Man hat immer noch die Hoffnung, daß die vielbesprochene 'Religions'-Vorlesung vom Wintersemester 1920/21, die nur [...] in fünf verschiedenen Nachschriften vorhanden ist, einmal herausgegeben wird”).

Bibliográfiai megjegyzés: a szakirodalomban szokásos módon Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA. Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10. kötet, Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése. – Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. LJ = *Lét és idő*. IM = Gadamer: *Igazság és módszer*.

² Amikor Heideggert a Hegel-kiadásról kérdezték, emlékeztetett arra a korábbi megjegyzésére, mely szerint a hallgatói feljegyzések, előadásjegyzetek nem egyebek, mint „zavaros források” („Nachschriften sind freilich trübe Quellen”; Heidegger 1959. 91; magyarul vö. Heidegger 2001. 42), s épp a Hegel-előadások kiadására hivatkozva adott hangot annak a reményének, hogy őt ez a sors elkerüli (Buchner 1977. 50). Mármint akárhogy ítéljük is meg a vonatkozó kiadásokat, elmondható: nem kerülte el. S ebben az esetben talán jobb is, hogy nem.

³ A kötet utószava tiszteletre méltó módon nem is hallgatja el ezt a körülményt. „Az ily módon [ti. hallgatói jegyzetek alapján] előállított szöveg”, írja a szerkesztő, „hitelesség tekintetében nem hasonlítható össze olyan szövegkiadásokkal, melyek eredeti kéziratokat vesznek alapul” (Heidegger 1995 [a továbbiakban: GA 60] 341). – Korábbi összkiadás-kötetek szövegét az eredeti kéziratokkal összevetve Theodore Kisiel több – félreolvasásból vagy helytelen értelmezésből származó – hibajegyzéket állított össze. Tekintve, hogy jelen esetben nincs eredeti kézirat, csak hallgatói jegyzetek, így a félreolvasás mellett még a félrehallás eshetősége is fennáll. Mindenesetre érdemes egy észrevételt tennünk: a 79. oldalon szó esik arról, hogy a fenomenológiai megértés szempontjából a racionális–irracionális fogalom-pár csak „korlátozott joggal” („beschränktes Recht”) rendelkezik, s hogy amit „az ész számára feloldhatatlan

A kötet címe: *A vallási élet fenomenológiája (Phänomenologie des religiösen Lebens)*.⁴ A szerkesztői utószóából megtudjuk, hogy e cím egy iskolai füzetborítóra írt feliratból származik, mellyel vallásfenomenológiai jegyzeteit Heidegger összekötötte. Egy másik borítón található az eredeti cím: „A vallási tudat fenomenológiája” (*Phänomenologie des religiösen Bewußtseins*). Ezen a borítón Heidegger később áthúzta a „tudat” (*Bewußtsein*) szót és „élet”-tel (*Leben*) helyettesítette. Annak a számára, aki ismeri Heidegger első világháború utáni gondolati fejlődését és ezen belül a husserli fenomenológiával való elmélyült elvi számvetését, kézenfekvő a felismerés: e szócsere a maga lakonikus formájában alkalmas arra, hogy Heidegger egész hermeneutikai fordulatát és húszas évekbeli fejlődését jellemezze. Röviden fogalmazva: a „tudat” neokantiánus–husserliánus fogalmának a helyébe az „élet” lép. Egy szó törlődik, s helyébe új szó kerül. Mármost ha nem tudunk erről a fejleményről vagy történésről, attól még a cím (*A vallási élet fenomenológiája*) értelmes marad, a törölt szöveg-, illetve címvariáns ismerete mindazonáltal olyan többletinformációt jelent, amelynek a birtokában a szöveg árnyaltabban, pontosabban, valamely benső fejlődés és a kortársi irányzatokkal való kritikai párbeszéd eredményeként (vagy állomásaként) érthető meg.

II.

Ha a kortársi irányzatokra utaltunk, nem lesz haszontalan – beágyazás és kontextualizálás gyanánt – rövid pillantást vetnünk a századforduló szellemi klímájára. A fiatal Heidegger gondolkodói pályája ugyanis a századforduló intellektuális környezetében végbement gyökeres és alapvető átalakulás vagy áthangelódás

maradéknak” („vom für die Vernunft unauf löslichen Rest”) mondanak, nem egyéb, mint esztétikai játszadozás. Ugyanebben az összefüggésben a 131. lapon „unauf lösbaren Recht” áll. A szövegösszefüggést és Heidegger nyelvhasználatát – nem utolsósorban az előbb említett első előfordulást – tekintve megkockáztatható a kérdés, vajon „Recht” helyett a második esetben nem „Rest”-nek kellene állnia? – A Heidegger-összkiadásról némileg bővebben lásd Fehér M. 2009b. 138 skk.

⁴ Önmagában nem csekély hermeneutikai erőfeszítést kíván e helyen maga a fordítás, minthogy a magyar nyelvben a „religiös”-re két fordítási lehetőség is rendelkezésre áll: „vallási” vagy „vallásos”. Az esetek jelentős részében ez nem okoz különösebb gondot, mivel csupán a két jelző egyike használható. Azt mondhatom, hogy barátom mélyen vallásos (azt viszont nem, hogy mélyen „vallási”), ám „vallási ünnepekről” beszélünk (s nem „vallásos ünnepekről”), „vallási” tárgyokról, ereklyékről – hasonlóképpen „vallási” (s nem „vallásos”) szertartásokról, esküvőkről, temetésekről, „vallási” kérdésekről, dilemmákról, problémákról, felekezetekekről –, lehet továbbá „vallásos” nevelésben részesülni, ám nem „vallási” nevelésben – ezzel szemben a „religiöses Leben” fordítására pusztán nyelvhelyességi szempontból, úgy tűnik, mindkét lehetőség rendelkezésre áll: mind a „vallási élet”, mind a „vallásos élet”. A kontextus helyenként itt is egyértelműsít. X „vallásos életet élt” – itt nem jön szóba a „vallási élet”, ezzel szemben ha az illető tárgy „fenomenológiájáról” van szó, mindkét lehetőség nyitott. Ám épp az a mód, ahogy Heidegger a vonatkozó „fenomenológiát” kifejti, mintegy visszasugárzik a követendő fordításra, s sugallja egyfajta formális-neutrális megjelölés gyanánt a „vallási élet”-et.

háttérben bontakozott ki, s maga is ezen áthangolódás egyik legfontosabb kifejeződésének tekinthető. Ez az átalakulás a 19. század utolsó évtizedeiben a klasszikus polgári kultúra és haladásgondolat válságjelenségeinek fokozatos tudatosításától a válságnak az első világháború végével történt nyílt kirobbanásáig terjed. A jelenségek számbavételéhez hasznos lesz, ha az egyik kiemelkedő kortársnak és szemtanúnak, Heidegger egyik legközelebbi tanítványának, Hans-Georg Gadamernek a visszapillantó leírásához nyúlunk vissza.⁵

Az első világháború megrázkódtatása, írja visszatekintve Gadamer, megingatta a haladásba vetett hitet és kétségessé tette a liberális kultúra értékeit. Nem mintha a megrázkódtatás előjelei még a világháború katasztrófája előtt ne lettek volna érezhetők; ám a kortudat általános válsága nyíltan csak a világháború után tört a felszínre. A haladásba vetett hit és a polgári műveltségtudat alapjaiban rendült meg és vált kérdésessé. A kor gondolkodásában az átalakulást az a tény jelezte, hogy az uralkodó filozófia, a kanti kritikai idealizmus – a fellendülő polgárosodás korában, a 19. század utolsó harmadától az első világháború végéig Európa-szerte az egyik legnagyobb hatású és legbefolyásosabb szellemi irányzat – egy csapásra tarthatatlanná vált. Az erősödő kulturális válság, a fokozódó távlat- és értékvesztés érzése széles körökben nyilvánult meg. Az általános életérzés megváltozását Paul Ernst és Oswald Spengler műveinek már a címe is félreérthetetlenül jelezte. A *német idealizmus összeomlását*, amint azt Paul Ernst a kor egyik nagyhatású könyvében nevezte, Oswald Spenglernek *A nyugat alkonya* című műve világtörténeti kontextusba helyezte; e mű prófétikus hangnemben jövendölte egy kultúra végét. A kulturális összeomlás, a katasztrófa érzése elemi erővel tört a felszínre.

Azok az erők, amelyek a neokantianizmus kritikáját nyújtották, két fontos előzményre támaszkodtak: Nietzsche platonizmus- és kereszténység-bírálatára, továbbá Kierkegaard-nak a spekulatív idealizmust illető megsemmisítő kritikájára. A neokantianizmus egyoldalú módszertani orientációjával szemben két új jelszó született és terjedt el széles körben. Az egyik *az élet*, különösen a történeti élet irracionálisának jelszava volt, amellyel kapcsolatban Nietzsche és Bergsonra, de éppannyira Diltheyre is lehetett hivatkozni. A másik az *egzisztencia* kulcskifejezése, az az új fogalom, mely Kierkegaard műveiből lépett elő, akinek a hatása a Diederichs-kiadás eredményeként egyre jobban kezdett érződni Németországban. Miként Kierkegaard azt az alapvető szemrehányást tette Hegelnek, hogy megfeledkezett az egyedi ember egzisztenciájáról, úgy most a neokantiánusok önelégült metodologizmusa és rendszerépítkezése, mely a filozófiát teljességgel a tudományos megismerés megalapozásának és igazolásá-

⁵ A következőkhöz lásd Gadamer GW 3. 249 sk. Magyarul Gadamer 1988. 7 sk. – A következő összegző leírásban visszanyúlok Heidegger-monográfiám egyes helyeihez (lásd Fehér M. 1992. 52 sk.), valamint Ignác Lilla disszertációjához (Ignác 2007. 6 skk.).

nak szolgálatába állította, hasonló kritika keresztültüzébe került. Karl Jaspersnek az 1919-ben megjelent *Psychologie der Weltanschauungen* című könyve a német egzisztenciafilozófia első jelentős műveként állította a középpontba az egzisztencia Kierkegaard-ra visszanyúló fogalmát: az embernek azt az illékony benső magját, mely minden fogalmi rögzítés, megvilágítás számára hozzáférhetetlen. És ahogy Kierkegaard, a keresztény gondolkodó az idealizmus filozófiájával szemben fellépett, úgy nyitott most az úgynevezett dialektikus teológia önkritikája új korszakot.

A szellemi klíma változása, a filozófiai kortudat gyökeres átalakulása ilyenformán nem hagyta érintetlenül a teológiát sem. Az apák biztosnak tűnő műveltségével szembeni szenvedélyes lázadás, amelyről Gadamer beszél, az idősebb generáció szellemi orientációjával való kritikai szembehelyezkedés – ha úgy tetszik: paradigmaváltás – nem kevésbé volt jellemző a teológia területén, mint a filozófiában és a kultúra egyéb szféráiban. Ez magyarázhatja egyúttal azt is, hogy a megváltozott korszellem által áthatott új generáció teológiája és filozófiája – elsősorban a protestáns teológia és Heidegger – miért tudott egymásra találni s egymással tartós szellemi kapcsolatot kiépíteni. Az első világháború után, melynek anyagi harcaiban a művelődés idealizmusának kultúrtudata semmivé foszlott, az új teológia, mint Gadamer írja, nem kevésbé harciasan rontott neki a 19. század liberális tradíciójának, mint az úgynevezett egzisztenciafilozófia (GW 4. 75). Ezen új generáció alapvető élménye a liberális kultúrából, a haladásgondolatból való kiábrándulás volt és – ezzel összefüggésben – új utak és orientációk keresése. A háború utáni éveket, írja a Heidegger-tanítvány Karl Löwith, „minden hagyománynak és fennállónak a kritikája jellemezte; [...] abban a tudatban éltünk, hogy semmi fennálló nem maradhat fenn, ha alapjaiból kiindulva [...] nem tesszük kérdéssé és nem újítjuk meg” (Löwith 1984. 294).

Ha Heidegger vallásfenomenológiai előadásainak témaválasztása – s egyúttal a jelen dolgozat címe – felé közeledünk, különös jelentőségre tesz szert, hogy a megváltozott szellemi klímát a teológiában az *őskereszténység* iránti megújult érdeklődés és – vele párhuzamosan – az őskereszténységre jellemző *eszkatológiához* való visszafordulás jelezte. Mindkettő: őskereszténység és eszkatológia az evilágtól, azaz – amit ez adott esetben egyértelműen jelentett – a polgári kultúra és értékek világától való elfordulás jelentését hordozta magában. Az új generáció, a válságtudatban felnőtt generáció vádja úgy hangzik: a polgári kor teológiája számára a vallás felolvadt a történelemben. Az őskeresztény közösség eszkatologikus gondolkodását, a világvégevárását az újkori kultúratudattal, a vallás fokozatos evilági, történelmi megvalósulásával szembenállóként mutatták fel, egyház és világ távolságát hangsúlyozták (Pöggeler 1966. 921). Ez egyúttal részben okát is adja annak, hogy a korábbi generáció meghatározó képviselőivel szemben – akiktől a történeti-politikai állásfoglalás nem volt idegen, ezek során pedig Németország első világháborús célkitűzéseit nyilvánosan is támogatták és

helyeselték – az új nemzedék a történeti eseményekbe miért keveredett kevésbé bele.⁶

A teológiában felnövekvő és színre lépő új generáció megváltozott orientációja az apák nemzedékének, az úgynevezett liberális teológiának a szenvedélyes kritikájával járt együtt. A mozgalmat általában Johann Salomo Semlerre (1725–1791) és az utóbbi *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam* (Halle, 1774) című művére szokás visszavezetni, bár első jelentős képviselőjeként gyakran Schleiermachert nevezik meg. A „liberális” megjelölés a mozgalom ama meggyőződésére vonatkozik, mely szerint – a Luther által megkövetelt lelkiismereti szabadság értelmében és annak folyományaként – az individuumnak joga van hitét egyházi autoritások és dogmák diktátuma nélkül definiálni. A hittartalmak és azok dogmatikai rögzítése helyett a hit *megélésére* és az etikára helyeződik a hangsúly. Kiindulópontként a történeti Jézus jelenik meg, ezért fokozódó mértékben válik fontossá számára a történeti-kritikai módszer felhasználásával folytatott Jézus-élete kutatás (*Leben-Jesu-Forschung*). A mozgalom középponti vonásaként tartják számon az egyház autoritásának kétségbevonása mellett az észre való – ezzel összefüggő – hivatkozást, a természetfölötti események, a misztériumok és csodák iránti szkeptikus beállítódást, valamint a hit Jézusa és a történeti Jézus közti különbségtevést. A liberális teológia szándéka nem abban állott, hogy a hit alapjait aláássa – noha, mint kiemelik, gyakran ténylegesen ebben az irányban hatott –, sokkal inkább arra törekedett, hogy a hitet, illetve a keresztény hit igazságát a modern ember számára beláthatóvá tegye, ehhez pedig a humanista-filozófiai tradíciót és az újkori tudományosságot mozgósította és hívta segítségül. A keresztény hit és a modern tudományos gondolkodás összeütközésének elkerülésére törekedett.

A liberális teológia számára kezdettől fogva döntő volt az individuálisan megélt és átélt vallásosság. Schleiermachernek a vallásról adott nevezetes meghatározása szerint a vallás lényege nem metafizika és nem morál, hanem egy az univerzumhoz való „másféle viszony”; „nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés”, és pedig „a mindenségnek, az egésznek a végtelen természetében való élet”,⁷ „az abszolút függőség érzése”.⁸ Számára a hit annyi, mint rendíthetetlen bizalom, megadás, odaadás, nem pedig metafizika, etika vagy morál. A vallás csak a megélésben, a vallási tapasztalatban tesz szert számára valóságra. Az egyénileg megélt, bensőséges vallásosságra való orientáció alapvető jellemzője Schleiermacher vallásfelfogásának. Amikor Schleiermacher

⁶ Így például a maga teológiai elfordulását liberális tanáraitól, Wilhelm Herrmanntól, Martin Radétól és Adolf Harnacktól Karl Barth 1968-ban az első világháború kitörésekor tanúsított magatartásukkal indokolta; lásd Nottmeier 2004. 4.

⁷ Schleiermacher 2000. 27, 31 (Schleiermacher 1799/1920. 27, 33). Vö. uo. 26 skk.

⁸ Lásd Schleiermacher é. n. I. köt. 4–5. §§, 13: „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl”, ill. „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit”).

„az abszolút függőség érzéséről” beszélt, egyúttal hangsúlyozta, hogy az nem zárja ki a szabadságot,⁹ s ilyenformán a liberális teológiával kapcsolatban hangoztatott szabadság gondolat is jogaihoz jut. Az objektív tantételek a bensőleg megélt vallási tapasztalat kifejezéseivé válnak. A keresztény vallás evilági-egyházi megjelenése és a történelemben játszott szerepe, a dogmák egyre fokozottabb előtérbe kerülése és az elfogadásuk kikényszerítésében és erőszakos terjesztésében megnyilvánuló intolerancia az a kihívás, amelyre a liberális teológiának nevezett mozgalom a maga módján válaszolni kívánt.

A liberális teológiának az első világháború utáni nemzedék – elsősorban a barthi dialektikus teológia vagy neo-ortodoxia – által kifejtett kritikáját a következő tételekben foglalhatjuk össze: a vallás etikára való redukciója, a keresztény üzenet fokozatos evilági-történeti megvalósulásába vett hit, Jézus személyének erkölcsi tanítóként való felfogása, az Isten iránti tiszteletnek a felebaráti szeretettel való azonosítása, s egyáltalán a kereszténység túlzott elvilágiasítása, a kultúrába való beolvasztására vagy a vele való összeegyeztetésre irányuló kísérlet (kultúrprotestantizmus).

III.

Az új generációnak az előző nemzedékek felett gyakorolt szenvedélyes kritikája persze több ponton alighanem túlzó és igazságtalan. Trutz Rendtorffnak például bizonyára igazat lehet adni, amikor a liberális teológia egyik kiemelkedő képviselőjének számító Adolf von Harnack 1900-ban megjelent *A kereszténység lényege* című nagyhatású művének 1999-es kiadása elé írott bevezetésében úgy fogalmaz, miszerint „Harnackkal kapcsolatban nem beszélhetünk sem a fejlődésbe vetett naiv reményről, sem a kultúrához való kritikátlan igazodásról, amelyet a Harnackot követő teológusnemzedék oly gyakran fölhozott vádként a kultúrprotestantizmussal szemben” (Rendtorff 2000. 23). Ha Harnack művét kicsit is alaposabban tanulmányozzuk, csakugyan azt láthatjuk: a kereszténység egyáltalán nem oldódik fel számára a kultúrában, s az őskereszténység vagy az eszkatológia sem esik ki pillantásának köréből. Protestáns szerzőről lévén szó, aki a történeti hagyományhoz – elsősorban a katolicizmus meghatározta egyházi tradícióhoz – ambivalens módon viszonyul, furcsa és megütöztető is volna, ha a kereszténység lényegére irányuló rekonstrukciójában az őskereszténység ne jutna mértékadó módon szóhoz.¹⁰ Inkább azt mondhatjuk: az új generáció máshová

⁹ Lásd Schleiermacher é. n. I. köt. 4. §, 15: „Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl [...] als Eines [...]”.

¹⁰ Ugyanakkor Harnack egyik nevezetes (a dologban rejlő feszültséget tükröző s egyszerűsmind beletörődő–rezignált álláspontot sugalló) tétele így hangzik: „az »őskereszténységnek« meg kellett szűnnie, hogy a »kereszténység« megmaradjon” (Harnack 2000. 40).

teszi a hangsúlyokat, fölerősít és radikalizál a korábbi nemzedékek munkáiban fellelhető egyes – meglehet, nem eléggé előtérben álló – tendenciákat. Ebben az értelemben Heidegger visszanyúlása az őskereszténységhez a vallásfenomenológiai előadáson éppenséggel bizonyos harnacki tendenciák folytatásának és radikalizálásának is tekinthető. A Harnackra, illetve Harnack dogmatörténetére való utalás a szövegből nem is hiányzik,¹¹ s Harnacknak például a dogma ellen irányuló szenvedélyes kritikája,¹² avagy a kereszténység és görög filozófia egymással való kölcsönös összekapcsolódását illető kritikai megjegyzései is maradandó visszhangra találnak a fiatal Heidegger útkeresésében.¹³ Harnack tézisei mindenképpen áthatották a kortudatot, kifejezett vagy hallgatólagos formában egyfajta magától értetődő hivatkozási-vonatkoztatási keretet jelentettek a század első felében.¹⁴ Mint Gadamer kifejezetten utal rá (GW 3. 313), s mint alkalmunk lesz még rá visszatérni, Heidegger magáévá tette „a keresztény teológia

¹¹ Lásd GA 60. 72. Lásd azután ugyancsak a következő szemeszterben tartott Augustinus-előadáson: GA 60. 163.

¹² A dogma harnacki meghatározása így hangzik: „A dogma a maga koncepcióját és kiépülését tekintve a görög szellemnek az evangélium talaján létrejött műve” („Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums”; Harnack 1910/1983. I. 20). – Heideggernél lásd ehhez GA 60. 112.: „Meglepő, hogy Pál [igehirdetése] milyen kevésbé teoretikus-dogmatikus, még a *Római levél*-ben is. A szituációra nem a teoretikus bizonyítás szükségessége a jellemző. A dogma mint eloldott objektív-megismerésszerű tantétel sohasem lehetett meghatározó a keresztény vallásosság számára; inkább fordítva: a dogma genezise csak a keresztény élettapasztalat végbemene-teléből érthető meg.” („Es ist auffallend, wie wenig Paulus theoretisch-dogmatisch vorgibt; auch im Römerbrief. Die Situation ist keine solche des theoretischen Beweises. Das Dogma als abgelöster Lehrgehalt in objektiv-erkenntnismäßiger Abhebung kann niemals leitend für die christliche Religiosität gewesen sein, sondern umgekehrt, die Genesis des Dogmas ist nur verständlich aus dem Vollzug der christlichen Lebenserfahrung.”) Ugyanez érvényes az istenbizonyítékokra is: azok sem annyira hiteles vallási megélésből-élményből fakadnak – annak természetes meghosszabbításaként vagy belőle eredő szükségletként –, sokkal inkább egy tőle gyökeresen eltérő – teoretikus – érdek előtérbe nyomulását jelzik, mely ráhelyeződik a vallási érdekre és helyébe lépve kiszorítja, elnyomja azt. Lásd GA 60. 27: „der Gottesbeweis ist nicht ursprünglich christlich, sondern hängt von dem Zusammenhang des Christentums mit der griechischen Philosophie ab”. Vö. még GA 60. 104.

¹³ Lásd GA 60. 72, 112, 313. Vö. GA 61. 6: Fejezeteím: „Vorgängige Gräzisierung des christlichen Lebensbewußtseins”. A dogma kritikája megtalálható már Diltheynél is, lásd Dilthey GS. 1. 258: „Így e tartalomnak dogmává való fejlődése egyszersmind külsővé válása is volt” („So war die Entwicklung dieses Gehaltes im Dogma zugleich seine Veräußerlichung”). Lásd ugyancsak Dilthey GS. 5. 388: „A kereszténység történetének nem szolgáltunk igazságot, ha a görög-római filozófia teoremainak átvételét csupán külsődleges sorsnak tekintjük, amit a környezet kényszerített rá”; a dogmák révén „a keresztény vallás bensőségessége tragikus végzetnek esik áldozatául”. („Man tut der Geschichte des Christentums unrecht, wenn man die Aufnahme der Theoreme der griechisch-römischen Philosophie nur als ein äußerliches Schicksal ansieht, das ihm durch seine Umgebung aufgedrungen sei [...] Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der christlichen Religion einem tragischen Schicksal. Diese Begriffe [die Dogmen zweiten Grades] isolieren die Momente des Lebens, stellen sie gegeneinander.”) Utóbbit magyarul lásd Dilthey 2007. 74.

¹⁴ Harnack Heideggerre gyakorolt hatásáról lásd újabban Lehmann 2007. 158.

végzetes hellenizálásának harnacki tézisést”; azt a tézist, amely – akár elfogadták, akár nem – széles körben elterjedt a század elején, s amely napjainkban ismét megújított vita tárgyát képezi.¹⁵

IV.

Heidegger gondolkodói útja a teológiától vezetett a filozófia felé, s e teológiai múlt – mint egyfajta előfeltevés, örök múlt – tulajdonképpen sohasem *múlt el*: különböző formákban újra és újra megjelent, Heidegger több mint fél évszázadot átfogó filozófiai pályáján ilyen vagy olyan formában minduntalan a felszínre tört. Ennek Heidegger maga is tudatában volt. Egy az ötvenes évek közepéből származó, pár évre rá nyomtatásban is megjelent, így széleskörűen ismertté vált önéletrajzi megjegyzése szerint teológiai múltja nélkül sohasem jutott volna el a gondolkodás, azaz a filozófia útjára.¹⁶ Egy másik, csupán a kilencvenes évek második felében nyomtatásban hozzáférhetővé vált, így kevésbé ismert önéletrajzi visszapillantás, mely a harmincas évek második feléből – életútjának egy nehéz szakaszából (Pöggeler 1999. 14) – származik, s közvetlen hangütésével helyenként a gyötrelmes önvizsgálat benyomását kelti, nyomatékosan megerősíti:

S ki is akarná félreismerni, hogy egész eddigi utamon a kereszténységgel való csöndes-hallgatag szembenézés kísért – szembenézés, mely nem valamiféle ötletszerűen felkapott „probléma” volt és ma sem az; hanem a legsajátabb eredetnek: a szülői háznak, az otthoni vidéknek, az ifjúságnak a megőrzése – s tőle való fájdalmas eloldódás is *egyben*. Csak aki ennyire gyökeret eresztett egy valóban megélt katolikus világban, csak az gyaníthat valamit is azokról a szükségszerűségekről, melyek gondolkodói kérdésem eddigi útján talaj alatt meghúzódó földlökések gyanánt előre vittek. A marburgi időszak hozzátette ehhez még a protestáns kereszténység közelebbi tapasztalatát – mindez azonban olyan valami volt, amit alapjaiból kiindulva meg kell ugyan haladni, széttörni azonban nem szabad.¹⁷

¹⁵ XVI. Benedek pápa 2006. szept. 12-i regensburgi beszéde ismét fölvetette a keresztény teológia hellenizálásának kérdését. Lásd ehhez Fischer – von Hermann 2007. 16 sk. A kereszténység hellenizálásához Harnacknál lásd például Harnack 2000. 127 skk.

¹⁶ Heidegger 1959. 96. A múlt azonban mindig egyúttal jövő is marad, teszi hozzá, s e hozzászólás minden erőszakoltság nélkül megengedi azt az értelmezést, hogy Heidegger a filozófiából visszatér egy napon a teológiába, azaz – amit ez itt jelent – elkezd beszélni Istenről, mielőtt eljön az ideje, azaz véget ér a mai kor, melyet Heidegger Hölderlin nyomán az elszökött istenek korának nevez; ínséges kornak, melyet kettős hiány, kettős negativitás jellemez: az elszökött istenek már nincsenek, az eljövendő isten még nincs jelen (lásd Heidegger GA 4. 47).

¹⁷ GA 66. 415: „Und wer wollte verkennen, daß auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes »Problem« war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend – und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterir-

Innen szemlélve nem hat olyan megütköztetően Heideggernek egy az első marburgi előadáson, 1923–1924-ben tett megjegyzése az igazság lényegéről. A megismerésre orientált, teoretikus igazságfogalomnak az európai történelemben való győzelmes előretörése során csupán egyszer történt kísérlet arra, hogy az igazság eszméjének új értelmet kölcsönözzenek – hangzott a megjegyzés oly módon, mely egyúttal látni engedte saját teológiai múltját is –: az Újtestamentumban.¹⁸ A teológia feladata az lett volna, hogy ezt az új igazságfogalmat kidolgozza, ezt azonban elmulasztotta, s helyette inkább a görög filozófia intellektualisztikus hálójában kereste – tévesen – saját önértelmezésének lehetőségét. E szűkszavú, ám sokatmondó utalás, melyben kereszténység és görög filozófia feszültségteljes viszonyának Harnack által szóvá tett problémája cseng tovább, egy csapásra ráirányítja a figyelmet Heidegger filozófiai pályakezdésének teológiai hátterére. Hogy ezen teológiai múlt, eredet nélkül sohasem lépett volna a filozófia útjára, azt azután Heidegger már idézett ötvenes évekbeli vallomása kifejezetten is állította, s vele együtt azt is, hogy a hermeneutika gondolkodói útja szempont-

dische Erdstöße wirkten. Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums – alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muß.” – Saját teológiai múltjával valamint a platóni-arisztotelészi filozófiának a keresztény teológiába, illetve az Újtestamentumba való benyomulásával kapcsolatban lásd még GA 15. 436 sk.

¹⁸ GA 17. 125. Hogy a megismerés és a kijelentés igazságaként felfogott hagyományos igazságfogalom Heidegger általi kérdésessé tételének – valamint az igazság megismerő dimenziója mögötti, annak alapját képező rétege (az élet és az egzisztencia igazságának terminusaiban történő) felnyitására irányuló, ezzel szorosan összefüggő törekvésének – vallási motívumai lehettek, azt eleddig legföljebb – különböző közvetett források alapján – csupán gyaníthatuk; most azonban, az első marburgi előadás szövegének publikálása óta fontos szöveghelyek alapján igazolni lehet, hogy Heidegger ilyen irányú vizsgálódása, gondolkodói erőfeszítése valójában vallási háttérből fakadt, közelebbről Augustinus és az Újtestamentum inspirálta. Lásd a fent idézett helyen kívül még GA 17. 120, 128; ehhez kapcsolhatók az „egzisztencia igazságának” fogalmára vonatkozó helyek a fő műben: SZ 221, 297, 307 (LI 389, 497, 511); vö. ugyancsak uo. 213 skk. (LI 377 skk.); végül GA 17. 98, ahol arról esik szó, hogy az igazság érvényességként való [neokantiánus] felfogása nem megfelelő a történeti tudás igazságának s még kevésbé a vallási igazságnak az érvényre juttatása, felfejtése-megközelítése számára. – Lásd újabban ugyancsak Enders 2010. 18–20, aki az igazság elrejtetlenségként felfogott heideggeri értelmezését az Újszövetség, s különösen a *János-evangélium* szempontjából véli visszaigazolni. Az Újszövetség, írja, Istent, pontosabban az emberré vált Istent azonosítja az igazsággal; s noha az abszolút igazság alapvetően az egész Isten lényegi meghatározottsága, sajátos módon az isteni háromságon belül mégis a Fiút s nem az Atyát illeti meg; a Fiú nem más ugyanis, mint az Atya teljes elrejtetlensége vagy tökéletes megnyilvánulása. A testté válás, az inkarnáció innen szemlélve az igazság mint elrejtetlenség heideggeri fogalmával nagyon is leírható, s Jézus önjellemzését: „én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6) Hans Urs von Balthasar vonatkozó értelmezésével összhangban (Balthasar 1985. 13) úgy kell felfogni, miszerint Jézus nem pusztán tanúsítja – vagy nyilvánvalóvá teszi – az igazságot, hanem maga az igazság (Enders 2010. 20). E belátás egyébiránt a német idealizmusban is megfogalmazódott; lásd Hegel 1977. I. 73: „A szellem tanúsága a vallás tartalmáról maga a vallásosság; *olyan tanúság, amely tanúsít* [...] csak annyiban van, amennyiben [...] tanúsítja magát, s megmutatja magát, megnyilvánul.” (Kiemelés F. M. I.)

jából oly középponti fogalma ugyancsak teológiai stúdiumaiból vált ismertté a számára.¹⁹

Heidegger háború utáni filozófiai újraorientálódása bensőleg érintette a teológia önértelmezése, fogalmi alapjai körül folyó vitákat. Röviddel Marburgba kerülése után egy teológiai előadást követő esti vitán Gadamer visszaemlékezései szerint Heidegger szólásra emelkedett s kifejtette: „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölhívni a hitre s megtartani benne”. E megfogalmazás Gadamer szerint valóságos feladatkijelölésként csengett a teológia számára. A kérdések, melyek Heidegger a legkorábbi időktől fogva nyomasztották, véli Gadamer, teológiai kérdések voltak.²⁰ Az 1927-ben tartott „Fenomenológia és teológia” című előadásban Heidegger a teológiát a hit tudományaként írja le, aláhúзва, hogy a teológia a hitből, a hívő beállítódásból és a hívő életformából fakad, feladata pedig az, hogy a hitet ennek az egzisztálásnak megfelelő fogalmi formába öntse és benne közvetítse (Heidegger GA 9. 55 skk., 59). Ezzel függ össze a *Sein und Zeit* ama megjegyzése,

¹⁹ Az irodalom e megjegyzést kellőképpen előtérbe állítja és méltatja. Kevesebb figyelemben részesül, hogy Heidegger megjegyzése nem a hermeneutika iránti általában vett érdeklődésre vonatkozik, teológia és hermeneutika nem általában véve kapcsolódik itt egymáshoz: a hermeneutikáról nem a bibliai exegézis értelmében esik szó, avagy – mint Schleiermачernél és Diltheynél – az általában vett értelmezéstudomány iránti érdeklődésről. Heidegger visszaemlékezésében a hermeneutikának egy szűkebb, mintegy „nyelvfilozófiai” (mindenesetre sajátosan a nyelvre vonatkoztatott, nyelvre orientált) aspektusa vagy felfogása kerül szóba. „Akkoriban különösképpen a Szentírás szava és a teológiai-spekulatív gondolkodás közti viszony foglalkoztatott” – írja (Heidegger 1959. 96). Heidegger megjegyzésének hátterében az a kérdés húzódik meg, amely a hitnek egyfelől szóbeli kifejeződésére-közvetítésére, másfelől írásos rögzítésére, továbbadására, illetőleg fogalmi formában való – tudományos-teológiai – feldolgozására, megragadására vonatkozik. E vonatkozás Heidegger számára kezdettől fogva feszültséggel terhes. A hitnek megfelelő nyelv és fogalmiság kérdése gondolkodói útja során azután átöröklődik a filozófia és annak nyelve, a lét és a nyelv közötti viszony kérdésévé. Idézett önéletrajzi visszapiillantásában Heidegger megemlíti, hogy számára a hermeneutika ugyanabból a forrásból volt ismert, mint Dilthey számára, azaz teológiai stúdiumaiból, ám ha kicsit tüzetesebben utánajárunk a dolognak, azt látjuk, hogy míg Dilthey a hermeneutikát „íráásban rögzített életmegnyilvánulások”, „írással emlékek értelmezésének” tudományaként határozta meg („Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen”, „Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälern”; lásd W. Dilthey: „Die Entstehung der Hermeneutik” (Dilthey GS. 5. 332 skk., 320); magyarul Dilthey 1974. 592, 476), addig Heidegger kezdettől fogva a „szóra” helyezte a hangsúlyt. Ez utóbbi pedig értelemszerűen éppúgy lehet élő, eleven szó, mint írott, átörökített szó, alkalmasint pedig halott szó (a magyar kifejezésben, a „szó”-ban eleve a „szóbeli” jelleg domborodik ki). A teológia alapvető problémakörét Heidegger – mint Gadamernek (a szövegben mindjárt idézendő) visszaemlékezéséből látjuk – kezdettől fogva a helyes, a megfelelő szó keresésében és megtalálásában, a teológia szóbeliség és írásbeliség feszültségterében meghúzódó nyelvviségében vélte rögzíteni. Így egy filozófustól korántsem megszokott és elvárható módon a teológiát többek között épp úgy övni igyekezett attól, hogy időről időre reflektálatlanul átvegyen valamely önmagát túlélt filozófiai fogalmiságot. A filozófiai és a teológiai tradíció alapvető heideggeri kritikája egy töről fakad, s a következőképpen összegezhető: mind a filozófia, mind a teológia az írott nyelvet alapul vevő teoretikus beállítottságnak az eleven élet, illetve az eleven hit szempontjából tökéletesen inadekvát fogalmiságában mozog.

²⁰ Gadamer GW 3. 197, 199; vö. GW 10. 72.

mely szerint „a teológia az ember Istenhez viszonyuló létének eredetibb, a hit értelme által előrajzolt és benne megmaradó értelmezésre törekszik”, s „kezd Luther ama belátását lassan ismét megérteni, mely szerint dogmatikai rendszere egy olyan »fundamentumon« nyugszik, mely nem valamely elsődlegesen hívő kérdésből nőtt ki, s melynek fogalmisága a teológiai problematika számára nem pusztán nem kielégítő, de egyenesen elfedi és eltorzítja azt” (SZ 10 – LI 98). Heideggernél, mint A. Gethmann-Siefert utal rá, „a vallás egy a saját logoszának megfelelő tárgyalásmódot követel meg” (Gethmann-Siefert 1974. 36). Amit a katolikus tradícióban felnőtt és a lutheránus-evangélikus teológia kihívásával érdemben számot vető gondolkodó az előbbiben egyre inkább kifogásolhatónak találhatott, az lehetett, hogy történelmi fejlődése során a keresztény teológia kereszténysége fokozatosan elhalványult, veszendőbe ment; e teológia a görög filozófiától kölcsönzött intellektualisztikus-teoretikus fogalmi hálót szőtt a hit köré, mely az utóbbit nem csupán gúzsba köti, de egyenesen eltávolít, elidegenít tőle. Franz Overbeck hatására Heidegger rákérdezett hit és teológia, vallás és teológia összefüggésére, és – mint utaltunk rá – Adolf von Harnack akkoriban mértékadónak számító munkái alapján magáévá tette a keresztény teológia végzetes hellenizációjának tételét (Gadamer GW 3. 313). S ezzel összefüggésben aligha véletlen, s nagyon is a gondolkodói következetesség jele, hogy amikor „Fenomenológia és teológia” című előadását Heidegger 1969–1970-ben megjelentette, az előszóban évtizedek múltán továbbra is arra emlékeztetett: Franz Overbeck „a világtagadó végvárast az őskereszténység alapvonásaként rögzítette”.²¹

²¹ Vö. GA 9. 45 sk. Lásd ehhez Pöggeler 1992. 482, továbbá 26, 32, 111. Az őskereszténység és a rá jellemző eszkatologikus beállítódás iránti megélt érdeklődést jelezték Johannes Weiß-nek a korban jelentős hatást kiváltó munkái – ezekre Heidegger is utal vallásfenomenológiai előadásain (lásd GA 60. 133) –, melyek a posztumusz megjelent *Das Urchristentum*ban összegződnek. Az őskereszténységhez való fordulás Weiß számára is döntő pontokon vallás és teológia viszonyának újratematizálását jelentette. „Pál óta a kereszténységben vallás és teológia oly szorosan kapcsolódott össze egymással”, írja Weiß, „hogy a mai napig lehetetlen volt ezt a szövetséget megbontani. Nagyon is föl kell tennünk a kérdést, hogy ez a kereszténység számára vajon üdvös volt-e. Amennyire szükséges a teológia az egyház és az egyháznak az őt körülvevő világhoz való viszonya számára, olyannyira kíváncsi volna, hogy az egyén életében a vallás számára olyan formát lehessen találni, amelyben a teológia teljesen ki lenne kapcsolva” (Weiß 1917. 321 sk.: „[...] seit Paulus ist im Christentum Religion und Theologie so eng mit einander verkoppelt, daß es bis zum heutigen Tage nicht möglich gewesen ist, diesen Bund zu lösen. Es ist sehr zu fragen, ob das ein Segen für das Christentum gewesen sei. So notwendig die Theologie für die Kirche und ihr Verhältnis zur umgebenden Welt ist, so wünschenswert wäre es doch, wenn man im Leben des Einzelnen für das Religiöse eine Form finden könnte, bei der das Theologische ganz ausgeschaltet bliebe.”) Vallás és teológia feszültségteli viszonyának ezt a jellemzését visszhangozza Heidegger egyik feljegyzése: „Élesen elválasztani: a teológia problémáját és a vallásosság problémáját. A teológiával kapcsolatban nem szabad szem elől tévesztetni a filozófiától és a mindenkori elméleti tudat állapotától való állandó függőségét. A teológia a mai napig nem talált rá a tárgya eredetiségének megfelelő eredeti elméleti alapviszonyulásra.” (GA 60. 310: „Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität. Bei

Innen tekintve a fő mű, a *Lét és idő* a katolikus és a protestáns tradíció egy-fajta egyesítési kísérletének is tekinthető. Katolikus hatást tükröz a Brentano Arisztotelész-disszertációjához (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862), valamint a modernizmus-kifejezést megalkotó és vele szembe-helyezkedő Carl Braig *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) című művéhez – s egyáltalán a kibontakozó neoskolasztkához – kapcsolódva kialakuló ontológiai orientáció, azaz a Heidegger gondolkodói útját elejétől a végéig meghatározó és végig kísérő alapkérdés, a létre (annak értelmére, majd igazságára) irányuló kérdés (a fő mű terminológiájában: a fundamentális ontológia), míg protestáns – elsősorban evangélikus-lutheránus – hatást mutat az individuális hívőre, a valósi megélésre, élményre, életpraxisra helyezett hangsúly (a fő mű terminológiájában: az egzisztenciális analitika), mely Arisztotelész újfajta – a skolasztikus értelmezésektől elszakadó s a gyakorlati filozófiát előnyben részesítő – olvasatában, Augustinus, a középkori misztika, Luther, Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey és az életfilozófiai tradíció befogadásában s a hozzá való kapcsolódásban jut kifejezésre.²² Amikor a fő mű bevezető részeiben kifejtett metodológiai reflexiók egyik végpontján Heidegger levonja a következtetést: a fundamentális ontológia az egzisztenciális analitikában keresendő,²³ akkor ebben az ismert tézisszerű megfogalmazásban – mely persze a két diszciplína egymáshoz való viszonyában nem csekély feszültséget jelez,²⁴ olyan feszültséget, mely bizonyos értelemben a fő mű befejezetlenségének okává is válik – úgyszólván a két nagy keresztény tradíció szintetizálására irányuló törekvésnek a tömör kifejeződését pillanthatjuk meg.

V.

A fiatal Heideggert ért alapvető gondolati ösztönzések akárcsak közelítőleges számbavételére aligha keríthetünk sort; az eddigiekben felrajzolt töredékes-vázlatos képet azonban legalábbis egy ponton ki kell egészítenünk. Arról a döntő hatásról van szó, amelyet a fiatal Heidegger gondolkodói útjára a husserli fe-

der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit des Gegenstandes entsprechend gefunden.”)

²² 1917 augusztusában, pár hónappal házasságkötése után felesége születésnapjának el-késett megünnepléseként Heidegger privát körben mély benyomást keltő beszédet tartott Schleiermacher *Beszédek a vallásról* című munkájáról (lásd Pöggeler 1993. 14, 389 és Pöggeler 1999. 250. 14).

²³ „Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden” (SZ 4. §. 13).

²⁴ Némileg bővebben próbáltam ezeket elemezni a *Lét és idő* magyar fordításához írott elő-szavam végén (Fehér M. 1989. 50 skk.).

nomenológia gyakorolt. A tízes évek végén és a húszas évek elején Heidegger teljesen belemerült a fenomenológiával való benső számvetésbe, így nem lesz haszontalan, ha ennek néhány mozzanatát vázlatosan végigkövetjük.

A Husserl által kidolgozott fenomenológia alapvetően deskriptív tudományként fogta fel magát. Célja a jelenségek (fenomének) leírása úgy, ahogy azok közvetlenül megmutatkoznak. Lényeges itt minden elméleti konstrukció elutasítása, amely a szemléleti felmutatásban, megjelenítésben nem igazolta önmagát;²⁵ nem a filozófiai hagyomány tekintélyére hivatkozva, hanem csupán a szemléleti megjelenítés és az ennek megfelelő leírás révén szabad bármilyen fogalmat vagy elméletet igazolni.

A husserli fenomenológia Heidegger általi elsajátítását kezdettől fogva életfilozófiai-historicista motívumok kísérték. Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata, az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulásban állott. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyúttal az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történeti élet, a megélt élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. Az intencionális létezőt Heidegger nézőpontjából Husserlnél eredetibben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” – éppenhogy „fenomenológiaibb módon” – kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél így a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és időben* „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik.

Husserl fenomenológiája a „Vissza dolgokhoz!” elvet hirdette meg, e célból pedig mindenfajta kényszerítő erejű argumentációval vagy dedukcióval szemben a szemléleti evidenciát részesítette előnyben. Heidegger lelkesen magáévá tette mindkét elvet – csakúgy, mint azt a nézetet, mely szerint minden valamire való és önmagát komolyan vevő filozófia fenomenológia –, ám már hermeneutikai fordulata legelején, 1919-ben a szemléleti evidenciát „megértő evidenciává” (GA 56/57. 126) alakította át és fejlesztette tovább. Ugyanebben az évben tartott előadásán „hermeneutikai szemléletről” (GA 56/57. 117) beszélt, s arról, hogy a fő dolog: „odanézve *megérteni*” („zuschauend zu verstehen” – GA 56/57. 65). Husserlhez hasonlóan Heidegger számára is ily módon egyedül és csakis maguk a dolgok dönthetnek; az, ahogy és amiként maguk a dolgok vannak. Ám nem úgy, ahogy a tudatban, hanem úgy, ahogy a tényleges emberi életben adódnak, megjelennek. Ez az a mód, ahogyan Heidegger Husserlnek a „Vissza a dolgokhoz!”

²⁵ „A »fenomenológia« kifejezés, ahogy Husserl használta – írja Hans-Georg Gadamer – polémikusan állt szemben minden homályos rendszerkényszerből fakadó teoretikus konstrukcióval” (Gadamer 1983. 104).

jelszavát értette: „Vissza a dolgokhoz”, tudniillik úgy, ahogyan azok (nem a transzcendentális tudat számára, hanem) a tényleges életben adódnak. A tényleges életnek pedig korántsem a szemlélő-teoretikus viszonyulás az alapvető módja.

A teoretikus beállítottság elleni küzdelem, az életnek nem a „teória” (levezetett) fogalmiságában, hanem a tényleg megélés szintjén eleget tenni, s mindenekelőtt e szinthez újra visszatérni, hozzáférni, ehhez pedig megfelelő fogalmakra, nyelvre lelni – a századforduló német filozófiájának és teológiájának egyaránt meghatározó vonása és törekvése volt. Amikor hermeneutikai erőfeszítésében Heidegger visszafordul a tényleges élethez – s új, sajátos nyelven kezdi beszéltetni –, akkor az említett vallási-teológiai motívumok bizonyára meghatározóak voltak gondolkodásában. S valóban, nemsokára láthatjuk: az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából Heidegger számára – amint vallásfenomenológiai előadásaiából kitűnik – döntő paradigmaként az őskereszténység jelent meg.

Az életfilozófia életfogalmát Heidegger a vallási élet révén vélte értelmezhetni; a kielemezett sajátos időstruktúra (s annak eszkatologikus jellege) később majd a fő mű időiségről szóló részeibe épül bele. A vallási élet fogalmában ilyenformán két törekvés találkozik össze. Arra a kérdésre, mi az élet, Heidegger válasza így hangzik: vallási élet. Arra a másik kérdésre pedig: mi a vallás, a válasz hasonlóképpen az: vallási élet. Ám mivel a kérdések és a kérdésirányok különbözők, a válaszok értelme is eltérő. Az első esetben az intencionált értelem hozzávetőleg ez: az életet igazán a vallási élet révén lehet felfejteni, az életet igazából a vallási élet éli meg, az tudja igazán, avagy róla lehet leolvasni, mi az élet. A második esetben a válasz állásfoglalás a kor teológiai vitáiban, látens kapcsolódás Schleiermacherhoz és Harnackhoz és egyúttal kritikai distanciálódás a vallás és a teológia bizonyos (a hittől elidegenedett, eloldódott teoretikus–intellektualisztikus) önértelmezéseitől: a vallás elsősorban nem doktrína, nem tan, hanem – élet.²⁶

VI.

A vallásfenomenológiai előadások két nagy részből állnak: egy bevezető, metodológiai-logikai részből, majd azt követően a páli levelek olvasatából. A bevezetés a filozófiai fogalomalkotást illető, logikai-nyelvfilozófiai megfontolások-

²⁶ Ez a beállítódás cseng tovább az ötvenes években, amikor a metafizikai, illetve ontoteológiai istenfogalomról, Istenről mint *causa sui*-ről Heidegger azt mondja: „Az ember nem tud ehhez az Istenhez sem imádkozni, sem neki áldozni. A *causa sui* előtt az ember nem tud remegve térdre borulni, sem pedig előtte muzsikálni vagy táncra perdülni.” Ehhez képest az isten-telen gondolkodás, amely a filozófia Istenét, a *causa sui*-t föladja, teszi hozzá, talán közelebb van a valódi, az isteni Istenhez (Heidegger 1957. 70; GA 11. 77). Részletesebben lásd tanulmányaimat: Fehér M. 2007, Fehér M. 2008a, Fehér M. 2000.

kal indul és egyre mélyülő, koncentrikus körökben bontja ki őket. A filozofálás nyelvi közegének (nyelviségének, fogalmiságának) problémája Heideggert persze a legkorábbi idők óta foglalkoztatta, már habilitációs írásában is feltűnik – e szempont éppannyira döntő volt a teo-*lógia* feladatkörének (mint Istenről való beszédnek, avagy a hit szavakban való közvetítésének, fogalmi kidolgozásának) Heidegger általi előzetes megértésében is –, s ez a kérdéskör jelentette az egyik alapvető – ha nem éppen a legalapvetőbb – ösztönzést a háború után végrehajtott hermeneutikai fordulatában. A Heidegger fiatalkori hermeneutikájából körvonalazódó, annak alapját képező fogalomalkotás és nyelvfelfogás mármost a „formale Anzeige” fogalma köré összpontosul, s olyan alapvető problémák tárgyalásához vezet el, mint a „filozófia nyelve” vagy a filozófia fogalmisága általában (hasonló a helyzet, bár ezt nem tárgyalja Heidegger olyan behatóan, a teológia nyelvével és fogalmiságával). Fontos, de nem elégséges ugyanis egyszerűen új tárgyat találni a filozófia számára (tudniillik a tényleges életet): egyúttal olyan fogalmiságot, olyan nyelvet is kell találni, mely ezt az új tárgyat a neki megfelelő módon, a maga abszolút eredeti voltában képes láttatni, hozzáférhetővé tenni, mely ezen új tárgy „testére szabott”. Heidegger szemrehányása az egész európai filozófiai-teológiai tradícióval szemben úgy összegezhető, hogy „teóriái” egy a tényleges élet, a tényleges megélés szempontjából korántsem elsődleges, hanem csupán származékos, levezetett, éppen hogy „teoretikus” beállítódásból fakadnak, s ennél fogva e viszonyulás nyelvét beszéljük. A tényleges életnek, élettapasztatatnak e nyelv, e beállítódás ezért nem képes eleget tenni vagy igazságot szolgáltatni. Ez a belátás vezeti Heideggert az első világháború után a „formale Anzeige” teóriájához, s itt bukkannak fel – például a kiadatlanul maradt Jaspers-recenzióban – olyan meglátások, melyek szerint a filozófiai értelmezés termékei ún. „hermeneutikai fogalmak”, melyek nem elvontak, szabadon lebegők, hanem a mindenkori interpretáció menetében nyerik el jelentésüket (GA 9. 32). A „formale Anzeige” jellemzője, hogy valamilyen irányba mutat, jelez, figyelmet felhív és terel, nem pedig meghatároz, tárgyat megjelöl vagy kijelöl. A filozófiát általában azért nem értik, mert rossz nyelvelmélettel közelednek hozzá; azt hiszik, hogy a nyelv állandóan tárgyasít. A „formale Anzeige” fogalmában a „figyelemfelhívó” jelleg domborodik ki, amely a hermeneutika applikatív mozzanatára utal.²⁷ Az emberi élet nem nyugvó lét, hanem mozgás,

²⁷ Lásd a számos hely közül mindenekelőtt GA 59. 85.Vö még uo. 29, 61 sk., 74, 97, 173, 190. A „formale Anzeige” témájára, melyben számára a filozófia nyelviségének-fogalmiságának kérdése koncentrálódott, Heidegger a húszas évek során többször is visszatért előadásai-ban; lásd GA 9. 9 skk., 29; GA 58. 248 sk.; GA 60. 54 skk.; GA 61. 20, 32 skk., 60, 66 sk., 113, 116, 134, 141, 175; GA 63. 85; GA 21. 410; GA 29/30. 421 skk., 441 skk., 491. A „figyelemfelhívó” jelleggel kapcsolatban vö. még különösen GA 29/30. 429 (e jellegre utal Gadamer is; lásd GW 3. 316). A dolog súlyát kellőképpen jelzi Heideggernek ezen az előadáson tett elkötelező-elvi kijelentése: „Minden filozófiai fogalom *formálisan felhívó* jellegű (Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*)” (GA 29/30. 425). Ebbe az irányba mutatott már a fiatalkori kiadatlan Jaspers-recenzió egy zárójeles megjegyzése (GA 9. 10 sk.), s témánk szempont-

mozgékonyság, a hermeneutika kategóriái pedig jellegzetesen „Bewegungskategorien”, „formálisan irányjelző” jellegűek.²⁸ Legszemléletesebb példa erre – maga Heidegger hozza fel – a halálhoz való előrefutás, a „Vorlaufen zum Tode”, „Vorlaufen in den Tod” (GA 29/30. 425 sk.).

A vallásfenomenológiai előadás e bevezető szakasza korántsem öncélú; láthatóan arra szolgál, hogy mintegy megtalálja azt a nyelvi közeget, melyre a páli levelek rákövetkező olvasata épülhet, melynek médiumában az értelmezés végbemehet, ám eközben minduntalan azzal a nehézséggel kell szembenéznie, hogy a helytelen nyelvi viszonyulás elhárítására tett (nyelvi, milyen más?) megnyilvánulások, a hallgatókhoz intézett figyelmeztetések, intések – éppen amennyiben nem alaptalanok – maguk is újfent csak helytelenül értődnek. Így már a bevezetés elején elhangzik a kijelentés (ha úgy tetszik, „figyelmeztetés”): „Önök mindannyian – csekély kivétellel – mindazokat a fogalmakat és meghatározásokat, amelyeket adok, állandóan félreértik [...]” (GA 60. 16).

A „formale Anzeige” értelmében vett fogalomhasználat teljességgel jellemző Heidegger filozófiai nyelvhasználatára, vonatkozó elméleti reflexiók a tízes évek végétől a húszas évek végéig különböző előadásaiban több ízben is fölbukkannak – időnként röviden, időnként hosszabban, néha (mint a vallásfenomenológiai előadáson vagy az 1929–1930-as előadás vége felé) több oldalnyi terjedelemben –, ám valamiféle kimerítő elemzés nagyon is hiányzik. Több jel

jából korántsem mellékes, hogy Heidegger ugyanitt megjegyyezte: amennyiben a filozófiai „módszer” és fogalmiság ezen jellegét nem vesszük figyelembe, csupán „fogalomptótlékkal” („Begriffssurrogat”) lesz dolgunk, mely az igazi fenoménnek adja ki magát, megtapasztalási lehetősége azonban eltűnik, és „már csupán a szóhangzás szerint marad helyes (lediglich noch dem Wortlaut nach richtig bleibt)” (GA 9. 10; kiemelés F. M. I.). A „formale Anzeige” a fő mű szóhasználatában, nyelvezetében helyenként megjelenik, nem túl gyakran, mintegy fél tucat-szor fölbukkan, ám a rá vonatkozó elméleti háttérre, háttérmeggondolásokra való mindenfajta utalás nélkül, azaz – stílszerűen fogalmazva – anélkül, hogy önmagára a legcsekélyebb mértékben is fölhívna a figyelmet (vö. SZ 114, 116, 117, 231, 313, 315). A problémakörhöz lásd Pöggeler 1983. 271 sk.; Dahlstrom 1994; Oudemans 1990. 93 sk. Amióta alapvető monográfiájában Theodore Kisiel úgy fogalmazott, miszerint a „formale Anzeige” nem más, mint „the very heart and soul of the early Heidegger” (Kisiel, Th. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press. 172), a kutatás új lendületet kapott, és a témára vonatkozó irodalom – elsősorban angolszász nyelvterületen – egyre gyarapodik; lásd például újabban az *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life* (szerk. S. J. McGrath – Andrzej Wiercinski. Amsterdam – New York, Rodopi. 2010) több tanulmányát, különösen S. J. McGrath: Formal Indication, Irony, and the Risk of Saying Nothing (179–205), továbbá Jean Greisch: Heidegger's Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena (137–138, különösen 141 skk.), Jennifer Anna Gosetti-Ferencei: The Poetics of World: Origins of Poetic Theory in Heidegger's *Phenomenology of Religious Life* (239–262, itt pl. 239: „Formal indication anticipates poetic dwelling; the structure of Pauline proclamation anticipates poetic calling”) és Gerhard Ruff: Present History: Reflections on Martin Heidegger's Approach to Early Christianity (233–238, itt 236: „The first part of the lecture [...] culminates in Heidegger's central methodological concept: formal indication”).

²⁸ GA 61. 113 skk., 117 skk., 142, 174; SZ 392. (= LI, 2. kiad. 449); GA 21. 410; GA 29/30. 425 skk.; GA 61. 32 skk., 93; GA 63. 16, 80.

mutat arra, hogy a „formale Anzeige” egyfajta ideiglenes elméleti tisztázására Heidegger épp itt, a vallásfenomenológiai előadás bevezető részének a végén készült sort keríteni: egyre elmélyülő körökben taglalta a filozófiai fogalomalkotás problémáját, a fenomenológiai módszer „elméleteként” felfogott „formális jelzést” (GA 60. 55), amikor e rész minden átmenet nélkül, hirtelen-váratlan félbeszakad. Theodore Kisiel találó kifejezése szerint az előadás – legalábbis ebből a szempontból – *cursus interruptus* maradt (Kisiel 1993. 170).

Hogy pontosan mi történt, arról a Heidegger-tanítványok körében különféle anekdoták keringenek. A kiélezett-drámai változat szerint egy vagy több hallgató feljelentette Heideggert a dékánál – valószínűbb azonban, hogy csak panasza mentek vagy valamiféle bejelentést tettek. A szemeszterből lassan már öt hét telt el, közeledett a karácsony, a páli levelek olvasatától a hallgatók valami szívet megindító épületes mondanivalót vártak (mindenesetre vallást), ehelyett Heidegger egyre csak előkészítő, absztrakt-száraz logikai elmélkedésekkel traktálta őket – ilyen volt például a generalizáció és a formalizáció husserli különbségének részletekbe menő taglalása. A dékán szólhatott Heideggernek – hogy órán is volt-e valamilyen reakció vagy megnyilvánulás, nem lehet biztosan tudni. Bárhogy legyen is, a „formale Anzeige” egyfajta ideiglenes elméleti tisztázásához – az előző órákon elhangzott előzmények ismeretében nem alaptalanul – fűzött remény ezen incidensnek köszönhetően meghiúsul.²⁹ Oskar Becker előadásjegyzete itt egy mondat közepén megszakad,³⁰ majd következnek rá minden átmenet nélkül Heidegger részéről a következő – nem minden bosszúságtól mentes, mindenesetre megadó-rezignált, a történetek háttérének ismerete híján némileg enigmatikus – megjegyzések:

A filozófia, ahogy én felfogom, nehézségek közepette találja magát. A hallgató más előadásokon kezdettől fogva be van biztosítva: a művészettörténeti előadáson képeket láthat, a vizsga szempontjából a többi előadáson is megtalálja a számítását. A filozófiában ez másképp van, s ezen én semmit sem tudok változtatni, minthogy a filozófiát nem én találtam ki. Ebből a szerencsétlen helyzetből szeretném azonban kimenteni magam, ezeket az oly absztrakt meggondolásokat ezért félbeszakítom, és Önöknek a következő órától kezdve történeteket fogok előadni; éspedig a kiinduló-

²⁹ E félbeszakítás, írja Kisiel, nagyon szerencsétlen időpontban jött, mivel nem halljuk az előző óra Heidegger részéről mindig értékes és néha kreatív összefoglalását, ami jelen esetben a „formális jelzésnek” a szinopszisa lett volna. Márpedig a „formális jelzés” a filozófia önmegértését illeti, s a fiatal Heidegger törekvéseinek egyik középpontja. Azon a szisztematikus módon, ahogy itt, ezen a kurzuson belevágott, soha többé nem fog visszatérni hozzá, a téma a későbbiekben már csak jórészt érintőleges jelleggel bukkan fel előadásaiban (Kisiel 1993. 172).

³⁰ Lásd Kisiel 1993. 171; Pöggeler 2004. 188. Beckernél ez a bejegyzés szerepel: „Infolge von Einwänden Unberufener abgebrochen am 30. November 1920.”

pontra és a módszerre vonatkozó minden további meggondolás nélkül egy konkrét fenomént választok kiindulópontul, mindenestre számomra azzal az előfeltevéssel, hogy Önök az egész előadást az elejétől a végéig félreértik.³¹

A következő órán Heidegger valóban rátért a páli levelek értelmezésére. Az igazság kedvéért hozzá kell azonban tennünk: a „formale Anzeige” és a rá jellemző – „oly absztrakt” – terminológia a páli levelek elemzésében jellegzetes módon minduntalan vissza-, visszatért, sőt, az elemzés voltaképpen tengelyét alkotta – hogy a hallgatók ezt hogyan fogadták, mit tudtak kezdeni vele, arra nézve nem maradt fenn feljegyzés.

VII.

Mint korábban szó esett róla, életfilozófiai motívumok hatására Husserl transzcendentális (tudat)fenomenológiáját Heidegger a háború utáni években életfenomenológiává alakítja át; ez az életfenomenológia azonban a maga konkretizációjának egy döntő pontján vallásfenomenológiaként, pontosabban a vallási *élet* (hermeneutikai) fenomenológiájaként érti magát.³² Félreértés volna, ha úgy

³¹ GA 60. 65: „Philosophie, wie ich sie auffasse, ist in einer Schwierigkeit. Der Hörer in anderen Vorlesungen ist von vornherein gesichert: In kunsgeschichtlicher Vorlesung kann er Bilder sehen, in anderen kommt er für sein Examen auf die Kosten. In der Philosophie ist es anders, und ich kann daran nichts ändern, da ich die Philosophie nicht erfunden habe. Ich möchte mich aber doch aus dieser Kalamität retten und daher diese so abstrakten Betrachtungen abbrechen und Ihnen von der nächsten Stunde an Geschichten vortragen, und zwar werde ich ohne weitere Betrachtung des Ansatzes und der Methode ein bestimmtes konkretes Phänomen zum Ausgang nehmen, allerdings für mich unter der Voraussetzung, daß Sie die ganze Betrachtung vom Anfang bis zum Ende mißverstehen.” – Ami azt illeti, már az első órán elhangzott a kijózanító figyelmeztetés: „A filozófia lényegi dolgairól nincs mit Önöknek mondanom. Semmi olyat nem fogok előadni, ami tartalmilag érdekes volna vagy megindíthatná a szíveket” (GA 60. 5: „Über das Eigentliche in der Philosophie selbst habe ich Ihnen nichts zu sagen. Ich werde nichts bringen, was stofflich interessant wäre oder zu Herzen ginge”). 1923/24-es első marburgi előadását hasonlóképpen kezdi Heidegger: „nem fog itt elhangzani az előadás folyamán semmiféle alapvetés, program vagy rendszer – még filozófiát sem lehet elvárni [...]”. Az előadás végén pedig ezek a szavak állnak: „Önök is látják: az, amit az eddigiekben nyertünk, igen csekély, és félreértés volna az elhangzottakat valamilyen filozófia értelmében felfogni.” (GA 17. 1: „Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten.” Uo., 276: „Sie sehen selbst, daß in der Tat das, was wir hier gewonnen haben, ein Geringes ist und es ein Mißverständnis wäre, das Gewonnene im Sinne einer Philosophie zu nehmen.”)

³² Egy a magyar nyelv adta pontosítási lehetőséggel élve azt mondhatjuk: a vallási élet fenomenológiája azonban nem vallásos fenomenológia, hanem pusztán jelző nélküli fenomenológia. „Azt lehet most hallani”, hangzik az 1927-es előadás egyik megjegyzése, „hogy filozófiai munkám katolikus fenomenológia. Vélhetően azért, mert meg vagyok győződve róla, olyan gondolkodók, mint Aquinói Tamás vagy Duns Scotus is értettek azért valamit a filozófiából – talán többet is, mint a modernek. Egy katolikus fenomenológia fogalma mindazonáltal még értelmetlenebb, mint a protestáns matematika fogalma” (GA 24. 28).

gondolnánk, a „vallási élet” az „élet” tágabban vett nem-fogalmának regionális specifikációjaként értendő: a *vallási élet* fenomenológiája Heidegger számára – ahogy azt a vonatkozó előadáson érti – nem az *élet* fenomenológiájának egyik alelete. Az őskereszténység az „élethez” (s nem pusztán a vallási élethez) való hermeneutikai visszafordulás szempontjából jelenik meg Heidegger számára döntő paradigmaként, azaz a vallási élet látszik számára az élet jellemzőit a leginkább szemléltetni. Eközben Heidegger – mint látható – az életet teljességgel evilági értelemben érti, tényleges, faktikus életként. Valami olyan, mint élet a halál után, örök élet vagy a lélek hallhatatlansága – lehetséges filozófiai témaként teljességgel kiesik (ki is kell esnie) fenomenológiai pillantásának köréből.³³ Az élet már mindig is tényleges élet, fakticitás. Ez lehet nem utolsósorban az egyik oka annak, hogy elemzése a páli levelekre, azaz a legkorábbi keresztény közösségek – evilági – életére irányul. Az őskeresztény élettapasztalat, amint az az első keresztény közösségek hívó életében megmutatkozott, e tapasztalat dinamikája és fenomenológiai eszközökkel való hozzáférhetővé tétele az, amire értelmezői erőfeszítése irányul.³⁴

Más azonban azt állítani, hogy a vallás elsősorban vallási élet, s megint más azt, hogy a vallási élet az élet paradigmája. Heidegger nem csupán az előbbit, de – éspedig éppen a vallásfenomenológiai előadáson, még hozzá nagy hangsúllyal – az utóbbit is állítja. Az őskeresztény vallásosság nem csupán a tényleges élettapasztalatban rejlik – egyjelentésű vagy azonos vele. Keresztény vallásosság és élettapasztalat: egybeesik egymással.³⁵

Magyarázatként a következő megfontolások kínálkoznak. Korai előadásain Heidegger többször szót ejtett arról, amit az élet „önmagának elégséges” voltának, „önelégségességének” (*selbstgenügsam, Selbstgenügsamkeit*) nevezett (GA 58. 41 skk.). Ennek egyik alapvető jelentése az, hogy – amint a fogalmat magyarázva Heidegger kifejti – e fenomén annyiban „elégséges önmagának”, amennyiben az életen és önmagán belül (meg)marad, azaz nem látható (hasonló lesz ehhez a

³³ Hasonlóképpen jár el a fő mű a halállal kapcsolatban, ott is teljességgel evilági elemzésről van szó (vö. SZ 248).

³⁴ Nem lesz haszontalan pontosítanunk, hogy az „őskereszténység”, „őskeresztény (élettapasztalat)”, „őskeresztény (vallásosság)” stb. kifejezések láthatóan kettős értelemben szerepelnek: egyrészt történeti-időbeli megjelölésként a korai kereszténységre vonatkoztatva, másrészt a Heidegger által használt olyan kifejezések analógiájaként, mint „őstudomány” – a háború utáni első szemeszter épp a filozófia mint őstudomány („Urwissenschaft”) eszméjének taglalásával indul (lásd GA 56/57. 13 skk., továbbá uo., 95 skk.) – az „eredeti”, „autentikus”, „mintaképszerű” jelentésének értelmében. „Őskeresztény élettapasztalat” ebből a szempontból annyi, mint a megélés (a keresztény hit megélése) szempontjából hiteles, autentikus, el nem torzított, eredeti tapasztalat. Ugyanakkor a két jelentéssík: a történeti-leíró és a preskriptív-normatív többnyire egymásba játszik.

³⁵ Lásd GA 60. 80: „Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst”. Uo., 82: „Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. Nachsatz: Sie ist eigentlich solche selbst.” Uo., 131: „christliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung, ist sie eigentlich selbst” (kiemelés az eredetiben).

fő műben a világban-való-lét fogalma, az is olyannyira átfogó, hogy önmaga előtt rejtve marad). Az élet megmarad önmagán belül, önmagának elégséges (nem szorul például filozófiára), a maga tökéletlenségei vagy elégtelenségei (melyeket alkalmasint nagyon is érzékelhet) nem vezetnek túl rajta: meghaladási kísérletük mindig csak az élet egy másik formájához vezet. Önmagának elégséges jellege folytán az élet tehát önmaga számára nem látható.

A őskeresztény élettapasztalat jellemzésének heideggeri alapfogalma a *keletkezett lét*, a „Gewordensein” fogalma. Olyan létről van szó, amely valamilyen múltbeli alakulásnak, történésnek az eredményeként állt elő, ennek köszönheti (jelenbeli) létét, másfelől pedig (ami korántsem lényegtelen) minderről valamilyen tudata, tudása, megértése is van, azaz ilyennek tudja magát, ilyen tudata, megértése van önmagáról (olyan, hogy valamilyen múltbeli alakulást tud már mindig is a háta mögött).³⁶ Az eredeti beállítódás olyan átállítódása ez, mely ab-

³⁶ Lásd GA 60. 93 skk., különösen 94: „Das Wissen über das eigene Gewordensein stellt der Explikation eine ganz besondere Aufgabe. Hieraus wird sich der Sinn einer Faktizität bestimmen, die von einem bestimmten Wissen begleitet ist. Wir reißen die Faktizität und das Wissen auseinander, aber sie ist ganz ursprünglich miterfahren [...] Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daß ihr jetziges Sein Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein.” Vö. továbbá uo., 120: „Das christliche Leben ist nicht geradelinig, sondern ist gebrochen: Alle umweltlichen Bezüge müssen hindurchgehen durch den Vollzugszusammenhang des Gewordenseins [...]”. Hit és teológia Heidegger által körvonalazott viszonyát illetően jellegzetes még – s a fentebb ismertetett gadameri visszaemlékezést (lásd 20. jegyzet), továbbá a „Phänomenologie und Theologie” vonatkozó tételeit nagymértékben megerősíti (ezáltal pedig önmagát mintegy filológiaiailag „legitimálja”) – a következő hely: „Das Wissen um das eigene Gewordensein ist der Ansatz und Ursprung der Theologie. In der Explikation dieses Wissens und seiner begrifflichen Ausdrucksform ergibt sich der Sinn einer theologischen Begriffs-bildung” (uo., 95, vö. még 124). – Érdemes még megjegyeznünk: a *Gewordensein* fogalma teljességgel a „formale Anzeige” értelmében szereplő fenomenológiai, azaz „formálisan jelző” fogalom. Nem a tartalomról, vagy a kitöltődésről van szó, nem a „mi”-ről, hanem a „hogyan”-ról, a végbemenés mikéntjéről, a fogalom formálisan int és jelez egy bizonyos irányban. Hogy nem tartalmi meghatározás, azt az is mutatja, hogy Gadamer később ugyanezt a fogalmat (apró grammatikai-stilisztikai különbséggel, ti. a „gewordenes Sein” formában) a *Bildung* jellemzésére tudta – minden nehézség és torzítás nélkül – felhasználni. Olyan tudásról van szó, amely éppannyira lét is, és pedig keletkezett lét („gewordenes Sein”), egyszerre „megismerésmód és létmód”, olyan tudás, „mely nincs elszakítva valamely keletkezett léttől” (IM 35, 221 = GW 1. 22., 317). Sőt, Gadamer számára egynesen magára „a hermeneutikai problémára” is az jellemző, hogy „elhatárolódik valamely »tiszta«, a saját létünkől eloldott tudástól” (IM 222 = GW 1. 319 – kiemelés az eredetiben). A hermeneutikai probléma ezen megfogalmazását Heidegger minden nehézség nélkül elfogadhatta volna, annál is inkább, mivel a nevezetes 1923-as előadáson a hermeneutikát éppen ontológiaiailag radikalizálta, amennyiben a fakticitás önértelmezéseként („Selbstauslegung der Faktizität”) fogalmazta újra, hangsúlyozva, hogy „az értelmezés maga a fakticitás létjellegéhez tartozik” (vö. GA 63. 14 sk.). – Innen, e kettős példa felől szemlélve a következőképpen körvonalazódik a *Gewordensein* fogalma. Műveltnek lenni vagy kereszténynek lenni: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét, mindkettő – mihelyt már van, s ameddig csak van – valamit már mindig is a háta mögött tud – a művelt embert műveltsége formálta, (át)alakította, tette más emberré, jelenbeli létét egy múltban lezajlott alakulásnak köszönheti, míg a (ős)keresztény élettapasztalat hasonlóképpen – ha lehet, még radikálisabban – a „megváltás”, „újászületés” (az utóbbival

ban a pillanatban, amikor önmaga számára tudatosul, olyan létként ébred ön-maga tudatára, mely *lett* azzá, ami. Más szóval: csakis és kizárólag azért az, ami, mert azzá *lett* – s erről a *lett*-ről van valamiféle tudata is. A keresztény élettapasztalat innen szemlélve nem csupán keletkezett lét, hanem – tőle elszakíthatatlanul – egyúttal valamely azt kísérő tudás is, mely döntő pontokon azt tartalmazza, hogy e keletkezett létet, ezen alakulás folytán előálló létet nem maga kezdeményezte, nem maga idézte elő vagy vitte végbe (GA 60. 121 sk.). Az őskeresztény élettapasztalat a világtól való elfordulás és az Istenhez való odafordulás – nem önmaga által kieszközölt, és/de – már mindig is önmaga mögött tudott mozgása.

Fakticitásnak és a róla való tudásnak az őskeresztény élettapasztalatban való ezen szoros összetartozása folytán – vagyis mivel nem lehet kereszténynek lenni ama főntebb összefoglalt mozgás tudata nélkül, hogy az ember azzá *lett* –, emiatt állítható mármost joggal, hogy az őskeresztény vallásosság tapasztalja az élet fakticitását, illetve tapasztalja az életet a maga fakticitásában – sőt, hogy *ő maga ez a fakticitás*.³⁷ A keresztény vallásosság vagy élettapasztalat, mint alakulás folytán előállott új lét, mint újjászületés nyitja meg innen szemlélve a tényleges életet mint olyant, tesz lehetővé valamiféle sajátos rálátást és hozzáférést. A tényleges élet e fordulatot követően nyílik egyáltalán meg s válik hozzáférhetővé, mint sajátosan evilági élet. Ezen már mindig is önmaga mögött tudott alakulásnak és – tőle elválaszthatatlanul – őt kísérő tudatosságnak köszönhetően emelkedik ki önmaga számára – a tudat valamiféle fényébe emelve – a tényleges élet *egyáltalán, mint olyan* – mint éppenséggel az, ami. A keresztény élettapasztalat ezáltal az egész életet vagy az élet egészét tapasztalja: múltat, jelent és jövőt – megéli az időt, sőt *ő maga ez az idő*.³⁸

Ez az idő a jövőre irányul. Vagy ha úgy tetszik: belőle indul ki. Amikor Pál apostol azt mondja, „az Úrnak napja úgy jó el, mint a tolvaj éjjel” (1. Tessz. 5, 2), akkor itt egy küszöbönálló, jövőbeli, ám pontos időmegjelölés nélküli eseményről van szó. Ez a jövő nem írható le objektív tartalmak formájában; a hozzá való viszonyulás pedig nem valamiféle jövőbeli eseményre való egyszerű (tétlen) várakozás, hanem – ellentétben az „alvókkal” – „ébrenlét”. Az alvókat nem lehet megmenteni, mert – amint Pál mondja – a sötétségben élnek. Ami annyi tesz, hogy – hangzik Heidegger kommentárja – azért nem tudják megmenteni ma-

kapcsolatban lásd Heidegger „Phänomenologie und Theologie” című előadását: GA 9. 53, 63) már mindig is előzetesen bekövetkezett eseményének fényében tapasztalja önmagát, saját jelenlegi létét. Kereszténység és műveltség (humanizmus) között ilyenformán adódik egy tág összefüggés, amit nem homályosíthat el az, hogy tökéletesen nem fedik egymást, s hogy bizonyos vonatkozásban egymással szembekerülhetnek. Heidegger ebben a tekintetben inkább humanizmus-ellenes álláspontot hajlott képviselni (lásd ehhez Fehér M. 2009a. 64–97).

³⁷ Lásd fentebb a 35. jegyzetben idézett helyeket

³⁸ Lásd GA 60. 80. Vö. még uo., 82, 104, 116. A jelen tanulmány ezen részében kifejtett értelmezést – továbbá némely korábbi, vázlatosan érintett témát is – részletesebben próbáltam kibontani a következő tanulmányaimban: Fehér M. 2009c. Bővített német változat Fehér M. 2008b.

gukat, mivel önmagukat egyáltalán nem birtokolják, saját énjuket elfelejtették (GA 60. 103) – így hát az életet a maga fakticitásában nem is tapasztalják. Csak a második születés, mondhatjuk, vagyis az *újjaszületés* nyitja fel – és teszi hozzáférhetővé – az első születést. De úgy is fogalmazhatunk: az *újjaszületés* az igazi, a voltaképpeni születés.³⁹ Az, amely ettől elválaszthatatlanul – mihelyt már van és megszületett – a jövő felé nyúlik ki. A kiszámíthatatlan jövő pedig kronológiai számításokkal nem uralható. A jövő iránti ezen bizonytalanságban válik a hívő (vált már mindig is) azzá, ami. A *kronos*-szal szembeállított *kairos* ezen jellegének ábrázolására az idő semmilyen áthagyományozott felfogása nem alkalmas.⁴⁰ A *kairos* ugyanakkor döntést vár el;⁴¹ a kiszámíthatatlan jövő felé való kinyúlás, miközben lemond kronológiai számításokról, nem sülyed passzív, tétlen várokozásba sem. Az „ébremlét” – mondhatjuk Heideggert továbbértelmezve – nem más, mint egyfajta „készenlét” vagy – a főmű szóhasználatához előresietve –: „előrefutás”, „eltökélttség”. „Az idő bármilyen objektív fogalma felől lehetetlen ezt az időiséget megragadni”, mondja Heidegger.⁴² Ezen időiség értelme a

³⁹ Az *újjaszületés* e kezdet- és perspektívanyitó jellegét hangsúlyozza más kontextusban Guardini 1935/1963. 45: „Gläubigwerden ist eben ein Anfang”; „das eigentliche Glauben selbst aber ist ein Beginn lebendigen Daseins, und als solches nicht abzuleiten. Sucht man eine Entsprechung dafür, dann würde sie nicht darin liegen, wie ein Denkender aus seinen Voraussetzungen den letzten Schluß zieht, sondern etwa in dem Vorgang, wie morgens der Schlafende ins Wachsein auftaucht [...] er schlägt die Augen auf; er wird geboren.” 59: „Gläubigwerden = Hervorgang neuen Lebens.” – E meggondolások tovább igazolják a fenti tézist, mely szerint a vallásos élet a voltaképpeni élet, az nyitja meg az élethez a hozzáférést.

⁴⁰ Némileg bővebben lásd Fehér M. 1992. 66 sk.

⁴¹ Mint a *Neues Theologisches Wörterbuch* utal rá, a „Kairos” abban az értelemben jelent „megfelelő időt”, „megfelelő alkalmat”, hogy ez utóbbi az embert egyszersmind döntésre szólítja fel; ez a döntési szituáció pedig – magának a szónak az előfordulása nélkül – többször felbukkan már az Ótestamentumban. A beteljesült idő, az idő teljessége Jézus esetében Isten országának közelségére utal, mely azonnali, halogatás nélküli döntést kíván: megtérést és hitet. Lásd Vorgrimmler 2000. 335: „*Kairos* (griech. = die rechte Zeit, Gelegenheit), bezeichnet in der griech. Philosophie innerhalb einer Zeiterfahrung eine kritische Situation, die den Menschen anruft u. ihn zur Entscheidung herausfordert. Ohne den Begriff kommt die Entscheidungssituation im theol. Zeitverständnis des AT vielfach vor (»Zeit der Gnade«, »Zeit den Herrn zu suchen«). Nach Mk 1, 15 verkündete Jesus den »erfüllten K.« mit der nahe herbeigekommenen Herrschaft Gottes; dies verlangt ohne Zeitaufschub Entscheidung, Umkehr u. Glauben.” Tegyük még hozzá, hogy a döntésnek ez a mozzanata „a formális jelzés” hermeneutikai fenomenológiájának módszere és eszköztára segítségével beépül Heidegger fő művének autenticitás-felfogásába, nevezetesen az „Entschlossenheit” fogalmába.

⁴² GA 60. 104. Hogy az idő bármely objektivistá felfogása itt csődöt mond, az jórészt egybevág a ma elfogadott teológiai értelmezésekkel. A Rahner–Vorgrimmler-féle *Teológiai Késszótár* „eszkatológia” címszava például többek között ezt írja: „Az eszkatológia *nem előlegezett beszámoló* »később« bekövetkezendő eseményekről, hanem az ember [...] előretekintése [...] létszituációjának végérvényes beteljesülésére. Ennek az előretekintésnek az a célja, hogy az ember a maga jelenét úgy fogja fel, mint a rejtetten már *most jelenlevő és végérvényes jövőt*, amely már most üdvösségnek bizonyul, ha az ember úgy fogadja el, mint az egyedül rendelkező Isten cselekedetét, melynek *időpontját és módját nem lehet kiszámítani*” (Rahner–Vorgrimmler 1980, 189.). Lásd ugyancsak Vorgrimmler 2000. 171 sk.: „Rahner verwies auf die Notwendigkeit einer Hermeneutik biblisch-eschatologischer Aussagen, bei denen es sich *nicht um vorausschauende Reportagen des noch ausstehenden Kommenden* handle,

tényleges élettapasztatlat számára alapvető, ám „a platóni–arisztotelészi filozófiának a kereszténységbe való benyomulása folytán ezeket a problémákat már a középkorban sem érzékelték” (GA 60. 104), a mai állapotok azután csak tovább növelik a zavart. Pedig nem akármiről, hanem épp a keresztény élet középpontjáról: az eszkatológiai problémáról van szó – az eszkatológiai probléma azonban már az első század végén feledésbe merült.⁴³ Olyannyira, hangzik Heidegger egy későbbi jellegzetes megjegyzése, hogy már az eszkatológia-megjelölés is fonák: tudniillik amennyiben az a keresztény dogmatikából származik, és a végső dologról szóló tant jelöli. Ahol is maga a probléma ebben a teoretikus-diszciplináris kimerevített beállítottságban máris értelmét veszti (GA 60. 115).

„A Pálnál eleven s Heidegger által újra előtérbe állított időfelfogás nem görög” – írja Gadamer. – „A Platón és Arisztotelész által a mozgás mértékeként és számaként meghatározott görög időfogalom uralta azonban Augustinustól Kantig és Einsteinig a későbbi korok fogalmi lehetőségeit. Így Heidegger legsajátabb és legmélyebb problémájában, a végső idők keresztényi elvárásának problémájában a kérdés eleven kellett, hogy maradjon: a görög gondolkodásnak a keresztény hitélményre való befolyása a keresztény üzenetet vajon nem tette-e felismerhetetlenné, s legalábbis a keresztény teológiát nem idegenítette-e el legsajátabb feladatától” (GW. 3. 313). Innen tekintve árnyaltabban, új formában válik érthetővé Gadamer már idézett ama megállapítása, mely szerint „Heidegger átvette a keresztény teológia végzetes hellenizálódásának harnacki téziséét”.

sondern um Ansagen der »je jetzt« gegebenen Situation u. der in ihnen liegenden, auf die Zukunft gerichteten Möglichkeiten. [...] Das in vielfachen Bedeutungen auftretende Eigenschaftswort eschatologisch ist dann eindeutig, wenn es *nicht für Voraussagen der Zukunft* oder für apokalyptische Endzeit steht [...]”.

⁴³ Vö. GA 60. 104: „*Zentrum des christlichen Lebens: das eschatologische Problem*. Schon zu Ende des ersten Jahrhunderts wurde das eschatologische im Christentum verdeckt. Man verkennt in späterer Zeit alle ursprünglich christlichen Begriffe. Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen.” (Kiemelés F. M. I.) Az eszkatológiai vonás magának Heideggernek az egész gondolkodói útját is áthatja és jellemző marad rá. Saját gondolkodását ösztönző kérdését, a létre vonatkozó kérdést Heidegger kezdettől fogva egy olyan perspektívába állította, melyben az európai történelem válsága történeti fejlődés eredményeként – a létkérdés elmulasztásának, a görög kezdet kimerítésének, magaslatairól történő visszaesésnek a termékeként –, egyfajta mélypontként, saját történeti kora pedig ily módon válaszútként, esetleges fordulópontként jelent meg. Heidegger fordulat utáni, a harmincas évek második felében körvonalazódó és a metafizika meghaladására irányuló léttörténeti gondolkodása egy „másik kezdetnek” („der andere Anfang”), az európai történelem és filozófia görögök utáni első kezdetére következő új kezdetének a gondolata körül forog, melynek előkészítése volna számára a feladat: az európai történelem zsákutójából való kilábalás és a léttörténet új korszakának eljövetele kölcsönösen egymásra vetülnek. Ez a vonás belejátszhatott Heidegger rövid életű politikai szerepvállalásába is. Heidegger gondolkodói habitusának e vonását rögzíti élettrajzi vázlatának „Der beständige Advent” című fejezetében – nem minden kritikái él nélkül – Hugo Ott (Ott 1988. 26. skk.).

Jelen dolgozatot a következő megjegyzéssel zárhatnánk. Élettapasztalat és idő nem függetleníthető egymástól. Nem véletlen, hogy fő művében Heidegger annak a fogalomnak, ami az élettapasztalat korai fogalma helyébe lép, az (emberi) egzisztenciának a legmagasabb meghatározását az időben, a temporalitásban rögzíti. Ennek elsődleges dimenziója továbbra is a jövő. Megélni az időt annyi, mint megélni az egzisztencia teljességét: az idő az egzisztencia végső meghatározása. Totálisan létezni annyi, mint időbelien, az időt (teljességgel) kitöltve létezni; a teljes élettapasztalat az idő tapasztalata. A faktikus élettapasztalat teljessége annyi, mint magának az időnek a megélése (nem pedig magának – vagy valami másnak – az időben való megélése) – kiterjeszkedés, önmagunk teljes birtokba vétele. Akinek van ideje, annak van énje. Aki elveszti–elvesztegeti idejét, elveszíti (vagy meg sem nyeri) önmagát.

Az idő fogalmáról szóló, 1924-ben tartott marburgi előadását Heidegger a következő megjegyzésekkel zárta. „A kérdés: »Mi az idő?«, azzá a kérdéssé lett, »Ki az idő?«, vagy közelebbről: mi magunk vagyunk az idő? Avagy még közelebbről: én vagyok a saját időm?”⁴⁴

IRODALOM

- Balthasar, Hans Urs von 1985. „*Ich bin die Wahrheit*”. In uő: *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln. 13–23.
- Buchner, Hartmut 1977. Fragmentarisches. In G. Neske (hrsg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske. 47–51.
- Dahlstrom, Daniel O. 1994. Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*. 47/4. 775–795.
- Dilthey, Wilhelm 2006. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften Göttingen, Vandenhoeck – Ruprecht. Bd. 1. 258.
- Dilthey, Wilhelm. *Das Wesen der Philosophie*. Gesammelte Schriften Bd. 5. (Magyarul Wilhelm, Dilthey 2007. *A filozófia lényege*. Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor)
- Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. In uő. *A történelmi világ felépítése a szel-lemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Enders, Markus 2010. Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in der antiken Philosophie und im frühen Christentum. *zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern*, 40/1. München.
- Fehér M. István 1989. Előszó. In Martin Heidegger: *Lét és idő*. Budapest, Gondolat. 5–84.
- Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 2., bővített kiadás. Budapest, Göncöl.
- Fehér M. István 1993–94. Karl Rahner szellemi gyökereihez: Heidegger és a XX. századi teológia. *Existencia* III–IV. 325–345. Bővítve In Boros István (szerk.) *Az Ige meghallója. Karl Rahner emlékülés*. Szeged – Budapest, Szegedi Hittudományi Főiskola – Logos Kiadó. 43–91.
- Fehér M. István 2000. Heideggers Kritik der Ontotheologie. In A. Franz – W.G. Jacobs (hrsg.) *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh. 200–223.

⁴⁴ GA 64. 125. Magyarul lásd Heidegger 1992. 51. – Heidegger és a teológia viszonyával kapcsolatban utalok korábbi tanulmányomra: Fehér M. 1993–94.

- Fehér M. István 2007. Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers. In D. Barbarić (hrsg.) *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg, Königshausen–Neumann. 163–190.
- Fehér M. István 2008a. Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers. Hans-Dieter Klein (hrsg.) *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band XXXIX/2007. Wien, Wilhelm Braumüller Universitätsverlag. 141–164.
- Fehér M. István 2008b. Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*. Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum. *Heidegger Studies / Heidegger Studien*, vol. XXIV: *Modern Homelessness, the Political and Art in Light of Machination – Revisiting the Question of Nihilism*. eds. Parvis Emad – F.-W. von Herrmann et al. Berlin, Duncker–Humblot. 103–144.
- Fehér M. István 2009a. Hermeneutika és humanizmus. In Nyíró Miklós (szerk.) *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. Budapest, L'Harmattan. 43–117.
- Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái. In Kelemen Pál, Kulcsár-Szabó Zoltán, Simon Attila, Tverdota György (szerk.) *Filológia – interpretáció – médiatörténet* (Filológia 1) Budapest, Ráció Kiadó. 56–151.
- Fehér M. István 2009c. Religion, Theology, and Philosophy on the Way to *Being and Time*. Heidegger, the Hermeneutical, the Factual, and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research in Phenomenology*. Szerk. John Sallis. 39/1. 99–131.
- Fischer, Norbert – von Herrmann, Friedrich-Wilhelm 2007. Die christliche Botschaft und das Denken Heideggers. Durchblick durch das Thema. In Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Meiner.
- Gadamer, Hans-Georg 1983. *Heideggers Wege*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Kossuth.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985–1995. *Die Wahrheit des Kunstwerks*. Tübingen, Mohr Siebeck. 1985–1995. 3. Magyarul: Hans-Georg Gadamer 1988. *Bevezetés Heidegger „A műalkotás eredete” című tanulmányához*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Gethmann-Siebert, A. 1974. *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München, Alber.
- Guardini, Romano 1935/1963. *Vom Leben des Glaubens*. Unveränd. Nachdruck der 5. Aufl. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag. (Topos-Taschenbuchausgabe).
- Harnack, Adolf von 1910/1983. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bände, 4. Aufl. Nachdruck. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Harnack, Adolf von 2000. *A kereszténység lényege*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Osiris.
- Hegel, G. W. F. 1977. *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heidegger, Martin 1927/1979. *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer.
- Heidegger, Martin 1927/1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989.
- Heidegger, Martin 1957. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In uő. *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske. 35–73.
- Heidegger, Martin 1959. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, Martin 1963. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 3. Auflage. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 1992. *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*. Budapest, Kossuth.
- Heidegger, Martin 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hrsg. M. Jung, T. Regehly, C. Strube. Gesamtausgabe Bd. 60. Frankfurt am Main, Klostermann.

- Heidegger, Martin 2001. *Útban a nyelvhez. Egy japán és egy kérdező párbeszédéből*. Ford. Tillmann J. A. Budapest, Helikon.
- Ignác Lilla 2007. *Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann, Martin Heidegger és Hans-Georg Gadamer gondolkodásában*. PhD disszertáció, Budapest (kiadatlan kézirat).
- Kisiel, Theodore 1992. Edition und Übersetzung. Unterwegs von Tatsachen zu Gedanken, von Werken zu Wegen. In D. Papenfuß – O. Pöggeler (hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24–28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*. Band 3: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main, Klostermann. 89–108.
- Kisiel, Theodore 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Lehmann, Karl Kardinal 2007. „Sagen, was Sache ist”: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther. In Norbert Fischer – Friedrich-Wilhelm von Herrmann (hrsg.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Meiner.
- Löwith, Karl 1984. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. In Löwith *Sämtliche Schriften*, 8. köt. Stuttgart, Metzler.
- McGrath, S. J. – Andrzej Wiercinski 2010. *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religions Life*. Amsterdam–New York, Rodopi.
- Nottmeier, Christian 2004. *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (Beiträge zur historischen Theologie Bd.124) Tübingen, Mohr Siebeck.
- Ott, Hugo 1988. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Philosophie*. Frankfurt – New York, Campus Verlag.
- Oudemans, Th. C. W. 1990. Heidegger's „Logische Untersuchungen”. *Heidegger Studies* 6. 85–105.
- Pöggeler, Otto 1983. *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. erw. Aufl. Pfullingen, Neske.
- Pöggeler, Otto 1992. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg–München, Alber.
- Pöggeler, Otto 1993. *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Freiburg/München, Alber.
- Pöggeler, Otto 1996. Heidegger és Bultmann: filozófia és teológia. Ford. Gáspár Csaba László. *Vigilia* 61. 1996/12. 920–927.
- Pöggeler, Otto 1999. *Heidegger in seiner Zeit*. München, Fink.
- Pöggeler, Otto 2004. Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt. In A. Denker – H.-H. Gander – H. Zaborowski (hrsg.) *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Freiburg–München, Alber.
- Rahner, Karl – Herbert Vorgrimmler 1980. *Teológiai Kiszótár*. Budapest, Szent István Társulat.
- Rendtorff, Trutz 2000. Örök érvényű tartalmak változó formában. Bevezetés *A kereszténység lényegéhez*. In Adolf von Harnack. *A kereszténység lényege*. Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, Osiris.
- Schleiermacher, F. D. E. 2000. *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez*. ford. Gál Zoltán. Budapest, Osiris (= Schleiermacher 1799/1920. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin, Johann Friedrich Unger. neu hrsg. Rudolf Otto, 4. durchges. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht).
- Schleiermacher é. n. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 köt. A II. kiadás változatlan utánnyomása. Berlin, Hendel.
- Vorgrimmler, Herbert 2000. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg, Herder.
- Weiß, Johannes 1917. *Das Urchristentum*. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. und am Schlusse ergänzt von Rudolf Knopf. Göttingen, Vandenhoeck–Ruprecht.

A történelmi tapasztalat védelmében

Paul Ricœur vitája Hayden White-tal

Hayden White 1973-ban közzétett, *Metahistory* című műve szakítást jelent a történelem analitikus filozófiájával, amely az 1960-as években arra tett kísérletet, hogy az úgynevezett „narratív” magyarázat sajátosságait meghatározza. Olyan szerzők, mint William Dray, Georg Henrik von Wright vagy Arthur Danto a tudományos kutatás státuszát tulajdonították a történelemnek, miközben a történelmi elbeszélés által szolgáltatott magyarázatot elhatárolták a természettudományokra jellemző nomologikus magyarázattól. White ezzel szemben úgy véli, hogy a történelem nem tudomány;¹ „irodalmi alkotásként” (White 1997b) definiálja a történelmet, a történetírást ezáltal a fikcióhoz közelítve és egyszersmind eltörölve a határt a történetírás és a történetfilozófia között is.

Az a rokonság, amelyet White egyfelől a történetírás és az irodalom, másfelől a történetírás és a történetfilozófia között felfedez, ugyanakkor a történelmi elbeszélésre jellemző narratív magyarázat mélyreható és kifinomult elemzéséből származik. A *Metahistory*ban összefoglalt kutatások szerint ez a magyarázat nem vezethető vissza a narratív szekvencia, vagyis a történetfonal (*story-line*) általi magyarázatra, hanem más magyarázati módokat is magában foglal: a történet-szövés (*emplotement*)² általi magyarázatot, a formális érvelés (*formal, explicit, or discursive argument*) (White 1973a. 11) általi magyarázatot és az ideológiai implikációt (*ideological implication*).³ Éppen ezért White elemzése szerint lehetetlen éles választóvonalat húzni a történetírás, az irodalom és a történetfilozófia között.

Érthető, hogy ez a gondolat felkeltette Paul Ricœur figyelmét, aki a *Temps et récit* második részében ugyancsak a történetírás narratív jellegét hangsúlyozta, és azokat a struktúrákat próbálta meg feltárni, amelyek közősek a történelmi

¹ „[...] a történelem *nem* tudomány, legjobb esetben is valamiféle prototudomány sajátos módon meghatározható nem tudományos elemekkel [...]” White 1973a. 21.

² „[...] minden történelmi szöveg, még a leginkább »szinkronikus« vagy »strukturális« is, valamilyen módon el van beszélve [...]” White 1973a. 8.

³ „Ahogyan minden ideológiában jelen van a történelem és a történelmi haladás egy sajátos eszméje, ugyanúgy azt állítom, hogy minden történelemfelfogásban sajátosan meghatározható ideológiai implikációk vannak jelen.” White 1973a. 24.

elbeszélésben és a fikcióban. Ugyanakkor Ricœur nem minden fenntartás nélkül tekint a metatörténeti eljárásra. Az ő számára az a mód, ahogyan White egy-máshoz közelíti a történelmet és a fikciót, felveti azt a kérdést, hogy „vajon lehet-e a történetírást ekként az irodalmi műalkotások közé sorolni, anélkül, hogy ezzel megfosztanánk a tudományos megismerés igényétől” (Ricœur 1983–85. I. 288). White-tal szemben Ricœur a „referenciális vonatkozás primátusa” (Ricœur 1983–85. III. 279) mellett teszi le a voksát. Éppen ezért bocsátkozik már a *Temps et récit* hasábjain is vitába a *Metahistory* szerzőjével. Ebben az időszakban a vita arra vonatkozik, hogy miként járul hozzá a történetírás a múlt eseményeinek „újolagos leírásához” (redeszkripciójához) vagy „újjaalakításához” (refigurációjához).

A *Temps et récit* negyedik része a „refiguráció” fogalmát azzal szemben bontja ki, ahogyan White leírja a történelmi mezőnek az alapvető retorikai alakzatok – trópusok – általi kódolását. Tizenöt évvel később a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című munka már nem folytatja ezt a vitát a *Metahistory* tropologikus elméletével. Ebből az új könyvből is nyilvánvaló ugyan, hogy Ricœur korántsem utasítja el eleve a *Metahistory* szerzőjének „dinamikus strukturalizmusát” (Ricœur 2000. 327); a hangsúlyt a „dinamikus” jelzőre helyezi, „teljes mértékben plauzibilisnek” (uo.) minősítve ezt a fajta strukturalizmust. Mindazonáltal ebben a műben a White-tal szembeni ellentét élesebbé, és a vele folytatott vita hevesebbé válik. A hangnem megváltozása vélhetően annak köszönhető, hogy időközben Ricœur eltávolodott a *Temps et récit* utóbb túlságosan „narrativistának” (Ricœur 2000. 245) ítélt pozíciójától. Kritikájának célpontja ezért a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című munkában immár maga a narratív magyarázat; Ricœur elutasítja „azt a patthelyzetet, amelybe H. White került, amikor *magyarázati módokként kezelte a történetészövés műveleteit*, amelyek legjobb esetben is közömbösek a történeti tudás tudományos eljárásaival szemben, rosszabb esetben azonban ez utóbbiak helyére pályáznak” (Ricœur 2000. 328. – kiemelés tőlem, T. L.).

Ricœur ebben a művében még jobban ragaszkodik a referenciális vonatkozás primátusához, mint a *Temps et récit*-ben. Azt állítja, hogy „sürgössé válik annak a referenciális mozzanatnak a meghatározása, amely megkülönbözteti a történelmet a fikciótól” (uo.), és hozzáteszi: „A narratív formában mint olyanban sohasem lelhető fel a referencialitás ezen kutatásának oka” (uo.). A *La mémoire, l'histoire, l'oubli*-ban azonban új módon fogalmazódik meg a referencialitás problémája. A mű megmutatja, hogy az elmúlt események újjaalakításának, refigurációjának munkája nem csupán a történelmi megismerés episztemológiájából ered, hanem sokkal inkább a történelemmel való ontológiai viszonyból, amelyet Ricœur *conditio historicának*, „történelmi létállapotnak” nevez.

Az erről az ontológiai dimenzióról való gondolkodás új irányt ad Ricœur White-tal folytatott vitájának. A vita fő tárgya immár a történelmi mező konstitúciója. Ricœur számára az eleven tapasztalatban konstituálódik a történelmi mező, és az emlékezet nyitja meg ezt a mezőt a történész munkája előtt. E fel-

fogás értelmében a múltbeli események refigurációja az eleven tapasztalat történelem általi rekonstrukciójának alakját ölti. Ezért definiálja most Ricœur a történelmi megismerést kifejezetten úgy, mint „a múlt igaz rekonstrukcióját” (Ricœur 2000. 170–171). A történelmi mező eredeti konstitúciójának újfajta értelmezéséből adódik az a további következmény, hogy Ricœur végül is túllép White dinamikus strukturalizmusán, és megpróbálja annak helyébe a történelmi tapasztalat hermeneutikai fenomenológiáját állítani.

A történelmi mező konstitúciójának mélységdimenziója kölcsönöz még ma is érdekességet Ricœur és White vitájának, amelyet most vizsgálat tárgyává teszünk.⁴ Az alábbi gondolatmenet a vitát a történelmi tapasztalat perspektívájába helyezi. Első lépésben megvizsgáljuk White-nak a történelmi mező konstitúciójára vonatkozó felfogását. Második lépésben megmutatjuk, hogy még White dinamikus strukturalizmusában is felfedezhetők a történelmi tapasztalat nyomai. Végül harmadik lépésben Ricœurnek White metatörténeti felfogásával szemben felhozott ellenvetéseit tárgyaljuk. Ricœurre vonatkozó vizsgálódásaink középpontjába a múltbeli események refigurációjának fogalmát, valamint a történelmi tapasztalat rekonstrukciójának elképzelését állítjuk.

I. A TÖRTÉNELMI MEZŐ KONSTITÚCIÓJA

Ricœur Reinhard Koselleckre támaszkodik, amikor azt állítja, hogy a történelmi tapasztalat „a modern kor sajátossága” (Ricœur 2000. 392). Ez a tapasztalat ugyanis a történelemre „mint *kollektív szingulárisra* vonatkozik, ami a sajátos történelmeket egy közös fogalom alá foglalja” (uo.); ámde csupán a 18. század utolsó évtizedétől kezdve létezik olyasmi, mint „egyetlen történelem” (Ricœur 2000. 391). Koselleck megjegyzi, hogy minden valószínűség szerint Kant alkotta meg németül a haladás szót (*Fortschritt*); és tudjuk, hogy ugyancsak ő volt az, aki *A fakultások vitája* című munkájában azon „tapasztalat” gondolatát megfogalmazta, amely mint *Geschichtszeichen*, mint „történelmi jel” arra utal, hogy „alkata és tehetsége szerint a mind jobb irányt tartó mozdulásának nemünk maga az *oka*” (Kant 1997. 421). *A fakultások vitája* a francia forradalmat határozza meg ilyen tapasztalatként és történelmi jelként. Ez nem meglepő, hiszen a modern korban éppen a francia forradalom hinti el a megváltás ígéretének magvát az eljövendő emberiség számára. Ricœur meg van győződve arról, hogy a történelem tapasztalatának eszméje egy „szekuláris valláshoz” kapcsolódik, és hogy ez az eszme

⁴ A *Metahistory* mellett Ricœur még White másik két tanulmánygyűjteményére hivatkozik (1973b, 1987), valamint néhány folyóiratcikkre (1972, 1966). Ricœur White-tal folytatott vitája a következő oldalakon olvasható: Ricœur 1983–85. I. 286–301, Ricœur 1983–85. III. 273–282, Ricœur 2000. 324–339.

különösképpen abban az egyenlőségben fejeződik ki, amelyet Hegel a történelem és az ész között állított fel (Ricoeur 2000. 395). A következőket olvashatjuk *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című munkában erről:

Ha Koselleck a történelem tapasztalatáról beszél, akkor ezt annyiban teheti, amennyiben a történelem fogalma törekszik elfoglalni azt a teret, amelyet korábban a vallás foglalt el. Ennek a rokonságnak és ennek a helyettesítésnek köszönhető, hogy a történelem idealista filozófiája az egyszerű kauzális magyarázatok fölé emelkedhetett, magába foglalhatott különféle idővonatközásokat, és nyithatott a jövő felé, pontosabban egy új jövő felé [...] (uo.).

Ezért elválaszthatatlan Ricoeur szerint a történelem tapasztalatának eredete a történelem idealista filozófiájának felbukkanásától.

Ugyanez az esemény jelöli annak a történelemnek a kezdetét is, amelyet a *Metahistory* beszél el. A Kanttól és Herdertől Hegelig vezető út a könyv első részének legfőbb tárgya. White-nál, csakúgy, mint Kosellecknél és Ricoeurnél, egy olyan átmeneti időszakról van szó, amely megveti a 19. századra jellemző historizmus alapjait. Ugyanakkor a történelem tapasztalatát a *Metahistory* nem említi. White ehelyett a felvilágosodás iróniájától az idealizmus metaforájához vezető átmenetről beszél, amely a hegeli történetfilozófiában előbb átalakul metonímiává, majd szinekdochévé emelkedik (White 1973a. 68, 80, 122). Ez a különbség könnyen visszavezethető arra a sajátos felfogásra, amelyet White a történelmi mező konstitúciójáról alakít ki, és amelyet sem Koselleck, sem Ricoeur nem oszt.

A történelmi mező „prefigurációjának” fogalma áll ennek a felfogásnak a középpontjában. White szerint a történész azzal a problémával találja magát szemközt, hogy miként teremthetne meg egy beszédmodot, diskurzust a történelemről. Eközben azoknak az eseményeknek az együttesére támaszkodik, amelyeket a dokumentumok közvetítenek a számára. Megmagyarázza ezeket az eseményeket, vagyis: először némelyeket kiválaszt közülük, és a kiválasztott eseményeket narratív rendbe állítja; másodsor elbeszélését történetté szövi; harmadszor formális érveket szolgáltat; végül bizonyos ideológiai vonatkozásokat sugall. Ám a magyarázatnak ez az összetett művelete már eleve feltételezi a történelmi mező mint „egymástól megkülönböztethető alakok mögött érzékelhetővé váló háttér” (White 1973a. 30) konstitúcióját. Egy olyan háttérrel van szó, amely „önmagában konzisztens teljesség” (uo.); vagyis sajátosan jellemző és a mindenkor alakokhoz képest előzetes „koherenciát és konzisztenciát” (uo.) mutat; ezért kifejező a „történelmi mező prefigurációja” kifejezés. Az „alakok” nem mások, mint a történész által kezelt események, White azonban azt hangsúlyozza, hogy ezek az események eleve a történelmi mező prefigurált totalitásába illeszkednek bele. Ezenkívül az alakok olyan mozzanatokként jelennek meg, amelyek a fenoménnek rendjeibe, osztályaiba, nemeibe és fajaiba vannak

vagy lehetnek besorolva (uo.). A történelmi mező formájának „koherens víziója” (*coherent vision*) vagy „vezérlő képe” (*presiding image*) (uo.) tekinthető a prefiguráció művelete során alkalmazott legfőbb eszköznek.

Ezek a gondolatok nem nélkülöznek minden kapcsolatot a történelem tapasztalatának problémájával. Erre az a bizonyíték, hogy maga White értelmezi úgy a történelmi mező prefigurációját, mint a történelem „mentális észlelés tárgyaként” (uo.) való konstitúcióját. Az „észlelés” itt csupán másik kifejezés a „tapasztalatra”. Ugyanakkor a történelmi tapasztalat egész problémája benne rejlik a „mentális” jelzőben. Mivel a történelem tapasztalata nem közönséges tapasztalat, nem vezethető vissza a közvetlen és érzéki tapasztalatra. A borogyinói csata vagy a waterlooi csata tapasztalata jellemezhető azzal, ahogyan Pierre Bezuhov Tolsztojnál vagy Fabrizio del Dongo Stendhálnál a különféle hadi viszonyosságokat átéli, de nem merül ki ebben az élményben. A történelem természeténél fogva „mentális észlelés”, vagyis egy érzéken túli és intellektuális tapasztalat tárgya, ha e kifejezésen azt értjük, amit a németek Hegel nyomán a *geistige Erfahrung* fordulattal jelölnek meg.

De miben is áll az a többlet, amit a „*geistig*”, „mentális”, érzéken túli” vagy „intellektuális” jelzők inkább csak utalásszerűen tesznek érzékelhetővé, mintsem hogy meghatároznának? A fenomenológiai hagyomány a „kategoriális szemlélet” terminust kínálja e többlet megragadására; ám a kategória hagyományos fogalma kevésbé alkalmas arra, hogy e tapasztalat sajátosságát kibontsa. A *Temps et récit* negyedik részében Ricœur egy hasonló, de semlegesebb megjelölést javasol a wittgensteini „valamiként látás” terminusára visszanyúlva és a történelmi eseményeknek olyan „valamiként létet” tulajdonítva, amely korrelatív a „valamiként látással” (Ricœur 1983–85. III. 281). Nem egyébről van itt szó, mint ama „mint-struktúra” (*Als-Struktur*) egy variánsáról, amely mind Husserl, mind Heidegger számára az „értelem” (*Sinn*) legtagabb fogalmát definiálja. Ricœur a történelmi események „valamiként létének” fogalma révén próbálja felfejteni White-nak a történelmi mező prefigurációjáról szóló elképzelését (Ricœur 1983–85. III. 279). Ebből a nézőpontból tekintve a *Metahistory* vállalkozása abban a kísérletben áll, hogy a „valamiként létet” a fenomenológiai hagyománnyal szemben ne egy *kategoriális háló*, hanem egy *tropológiai rácszat* segítségével ragadjuk meg.⁵

White szerint a *metafora*, a *metonímia*, a *szinekdoché* és az *irónia* trópusait tekinthetjük olyan közvetítőknak, amelyek a történelmi mező prefigurációját elvégzik. A trópusok kiválasztását erre a funkcióra olyan elemzések legitimálják, amelyeket Ricœur joggal tekint egyszerre „szubtilisnak és gyakran homályosnak” (Ricœur 1983–85. III. 278). Mindenesetre ezek az elemzések arra a meggyőződésre támaszkodnak, hogy az az értelem-többlet, amely a múlt esemé-

⁵ Uo.: „[...] a tropológiai rácszatnak köszönhetően jut el a múltbeli esemény *valamiként-léte* a nyelvig”.

nyeihez a prefigurált történelmi mezőben eleve hozzájárul, tisztán és egyértelműen a nyelv produktuma. Hogy ez valóban így volna, azt semmilyen igazolási eljárás nem támasztja alá. Pusztán előfeltevésről van szó, amely White tropológiai vállalkozását a strukturalizmus körébe utalja, még akkor is, ha a legfőbb trópusoknak a metaforára és a metonímiára való redukcióját, ahogyan azt Jakobson, Lévi-Strauss és Lacan megkísérelték, a *Metahistory* keményen bírálja és egyértelműen elutasítja (White 1973a. 31). Egy további előfeltevés, amely White tropológiáját a strukturalizmussal rokonítja, abból a meggyőződésből adódik, hogy az értelem (jelentés) keletkezését a nyelvben megragadhatjuk egyedül a nyelv ideális rendszerének segítségével, anélkül hogy arra hivatkoznánk, amit Merleau-Ponty „működő beszédnek” nevezett (Merleau-Ponty 2006. 142–144, 174–176). Ez a második előfeltevés vezeti el White-ot oda, hogy a történelmi mező prefigurációját a múlt eseményeinek nyelvi kódolásaként fogja fel. Természetesen olyan járulékos kódolásról van szó, amely a szóban forgó eseményeknek saját jelentésükön túlmenően ad bizonyos értelem-többletet. Ennek a járulékos kódolásnak a feladatát végzi el White szerint a metafora, metonímia, szinekdoché és irónia tropológiai rácsozata. Következésképpen a *Metahistory* a történelmi mező prefigurációjának aktusát mint olyan *poétikai* aktust értelmezi, amely a történész tudatának „ökonómiájában” megelőzi a megismerést és a kritikát (White 1973a. 30).

A tropológia opciójának filozófiai következményei világosak. Ricœur nyilvánvalóvá teszi e következményeket: szerinte a *Metahistory*ban „a retorika irányítja a történelmi mező leírását, hasonlóan ahhoz, ahogyan a logika irányítja a magyarázó értékkel bíró érvelést [...]” (Ricœur 1983–85. III. 277). Ugyanakkor a történelmi megismerés episztemológiáját „egyfajta poétika váltja fel, amelynek tárgya a képzelet, pontosabban a történeti képzelet” (Ricœur 2000. 324). White valójában a metatörténeti eljárás egyik legfőbb erényének tekinti, hogy ez az eljárás feltárja „a történeti képzelet mélystruktúráját” (White 1973a. 5).

II. A TÖRTÉNELMI TAPASZTALAT NYOMAI

Ricœur szerint különösen a történelmi diskurzus referencialitásának problémája marad tisztázatlan a *Metahistory*ban. Egy jellegzetes szövegrészben (White 1973a. 30) White a történész feladatát a nyelvészéhez hasonlítja, aki leír egy ismeretlen nyelvet, felépítve annak lexikáját, grammatikáját, szintaxisát és szemantikáját. Itt a történelmi diskurzus konstrukciója a rekonstrukció jellemzőit ölti magára (még ha nem magától értetődő is, hogy a történelmi mezőt úgy foghatjuk fel, mint egy – nyilvánvalóan ismeretlen – nyelvet). Ugyanakkor egy másik szövegrészből (White 1973a. 274) kiderül, hogy ez az értelmezés túlfeszítése volna a történész és a nyelvész munkája között megvont párhuzamnak: csupán a történelmi mező nyelvi kódolásáról van szó a lexika, a grammatika, a szintaxis és

a szemantika négy szintjén, anélkül, hogy a történelmi mezőt holmi ismeretlen nyelvnek kellene tekintenünk.

A történelmi diskurzus ezen komplex elméletének kétségtelenül megvan az az érdeme, hogy kimutassa a történetírás kettős rokonságát egyfelől az irodalommal, másfelől a történelemfilozófiával. Ha a történelmi diskurzus konstrukcióját az alapvető trópusok irányítják, akkor nem csupán az irodalom, de a történetírás is a képzelet poétikájából ered. Ha pedig ezenkívül a történelmi mező nyelvi kódolása minden esetben kiterjed a lexika, a grammatika, a szintaxis és a szemantika négy szintjére, akkor a történetírást nem lehet többé elválasztani a történelemfilozófiától, hiszen ez utóbbi nem más, mint a történelem értelmének általános felfogása, vagyis a szemantikai mezőre jellemző kidolgozása.

White elmélete a történelmi diskurzusról egy aprólékosan kidolgozott tipológiai keretet is szolgáltat azon különféle stílusok elemzéséhez, amelyeket a 19. század nagy történészei és történelemfilozófusai kifejlesztettek. A *Metahistory*-ban a metafora, a metonímia, a szinekdoché és az ironia négy trópusa a történelmi diskurzus négy globális formációjának a jelölőjévé válik, amelyek affinitást mutatnak a történetpszichés általi magyarázat, a formális érvelés általi magyarázat és az ideológiai implikáció általi magyarázat különféle típusaival, mégpedig úgy, hogy mindegyik trópusnak megfelel a történetpszichés általi magyarázat, a formális érvelés általi magyarázat és az ideológiai implikáció egy-egy típusa.⁶

Ez a rendkívül összetett és kifinomult tipológiai keret igen hatékony elemző eszköznek bizonyul a könyvnek azokban a fejezeteiben, amelyeket White a négy történész, Michelet, Ranke, Tocqueville és Burckhardt, valamint a négy történelemfilozófus, Hegel, Marx, Nietzsche és Croce bemutatásának szentel. Ugyanakkor White semmilyen kapaszkodót nem ad arra nézve, hogy van-e valamilyen különbség e heterogén történelmi víziók között a realitásra való vonatkozásukban. White nem foglal állást egyik mellett sem, mert úgy véli, hogy mindegyikük a „realizmus”⁷ más-más kritériumát határozza meg. Tulajdonképpen az egész könyv variáció erre a témára. White nem csupán a Hegel által meghatározott „realizmust” említi (White 1973a. 278); a mű második részében a négy nagy történészt is A „realizmus” négy fajtája a 19. századi történetírásban fejezetcím alatt tárgyalja, a könyv harmadik részében pedig a Marxról, Nietzschéről és Crocéről szóló három fejezet A „realizmus” elutasítása a 19. század második felének történelemfilozófiájában általános cím alatt szerepel. Ugyanakkor a „realizmus” szó mindenütt idézőjelben áll. White szerint a 20. század végén a „realizmus” terminus idézőjel nélküli használata egyszerűen anakronisztikus naivitásról tanúskodnék

⁶ A különböző magyarázati módok típusai közötti affinitásról lásd White 1973a. 29. Ennek a táblázatnak a négy sora a négy trópushoz kapcsolódik a mű 36. oldalán.

⁷ White 1973a. 26. Lásd még: „Az egyik »realitása« a másik »utópiája« [...]” (White 1973a. 46). Ez a megállapítás a francia forradalom és az első világháború közötti időszakra vonatkozik.

(feltéve persze, hogy nem a 19. század első felének „realizmus” néven ismert irodalmi stílusirányzatáról van szó).

Mindazonáltal a történelmi diskurzus referencialitásának problémája White szerint nem merül ki ezekben a negatív megállapításokban. A *Metahistory*-ban a különféle történelmi víziók bemutatása nemritkán valóságos történelmi tapasztalatok nyomait tárja elénk. Saját „realizmus”-konceptiója ellenére White több általa tárgyalt szerzőnél is láthatóvá tesz egy bizonyos találkozást a valósággal. Strukturáliszmusának „dinamikus” jellege ezen a ponton válik a leginkább nyilvánvalóvá. Ezt a dinamikus jelleget annak az elágazó tipológiának a három fő jellemzője eredményezi, amelyet White az egyes szerzőknek szentelt elemzéseiben alkalmaz:

Először: a *Metahistory* azokat az affinitásokat, amelyek az alapvető trópusok és a történelmi diskurzus különféle magyarázó módjai között alakulnak ki, nem tekinti szükségszerű és megmásíthatatlanul rögzített kombinációknak (White 1973a. 29). Ezért egyazon paradigmán belül is eltérések, sőt olykor egyenesen atipikus szingularitások jelentkeznek nála.

Másodszor, egyetlen tropológiai és magyarázó konstelláció csak ritkán elégséges egy történész vagy egy történelemfilozófus jellemzésére. A *Metahistory*-ban ez az eset Michelet-vel, aki a francia forradalom kezdeti eseményeiben a testvériség (White 1973a. 151) eszméjének megjelenését keresi, és akinek a történelmi víziója ennek következtében egészen a metafora (White 1973a. 150) jegyében áll. Többé-kevésbé hasonló a helyzet Burckhardt-tal, akinek a műveit White szerint teljesen áthatja az irónia, még ha Burckhardt-nál ez az irónia úgy definiálódik is, mint a metafora szöges ellentéte.⁸ Ugyanakkor más a helyzet az olyan történelemfilozófusokkal, mint Hegel és Marx, akik az irónia vonzásával folytatott állandó küzdelmük során a metonímia és a szinekdoché közötti térben mozognak, és a történetészövés általi magyarázat szintjén megpróbálják a tragédiát komédiává alakítani;⁹ ugyancsak más a helyzet Ranke esetében, aki olyan történelmi víziót alakít ki, amelyet a tropológiai stratégia szintjén a metaforából a szinekdochéhoz vezető átmenet (White 1973a. 167), a formális argumentum szintjén pedig a formalizmusból az organicizmusba való átmenet (White 1973a. 177, ill. 168) határoz meg, és aki Hegelhez és Marxhoz hasonlóan úgy mutatja be a történelmet, mint komédiát, ám az ideológiai implikáció magyarázati szintjén Hegeltől és Marxtól eltérően a konzervativizmus mellett vállal elkötelezettséget (White 1973a. 174). És kiváltképp más a helyzet Tocqueville esetében, akire nem csupán a különböző típusok keveréke jellemző, hanem aki egyszersmind

⁸ White 1973a. 260: „[...] ez az anti-metaforikus attitűd Burckhardt iróniájának a lényege”.

⁹ Hegelhez lásd White 1973a. 122, Marxhoz 281 („[...] az irónia volt a kiindulópont”), 285 („[...] Marx arra irányuló erőfeszítései, hogy a metonímia és a szinekdoché tropológiai stratégiát szintetizálja a történeti világ átfogó képében”) és 278 („Marx célja az volt, hogy az iróniát tragédiába fordítsa, végül pedig a tragédiát komédiába”).

a legjobb példát szolgáltatja a *Metahistory*ban kidolgozott tipológia harmadik fő jellemzőjére is.

Ez a harmadik jellemző a tropológiai és magyarázó konstellációk diakrón ábrázolása, amely a különféle történelmi víziók sokoldalú és összetett jellemzésén túlmenően azt is lehetővé teszi a *Metahistory* szerzője számára, hogy az általa tárgyalt történészek és történelemfilozófusok intellektuális sorsára legalábbis rávilágítson. Ebben a vonatkozásban a Tocqueville-ről szóló fejezet a legmeggyőzőbb példa. White szerint azt a tragikus víziót, amelyet Tocqueville a történelmi folyamatról kialakít, eredetileg a metonímia határozza meg, ám egyre inkább fenyegeti ezt a konstrukciót az iróniába való belezuhanás (White 1973a. 203 és 223) – egy olyan zuhanás, amely maga után vonná a tragikus dráma szatírává való felbomlását.¹⁰ Ám még ennél is érdekesebb, hogy az ideológiai implikáció magyarázati szintjén White látens radikalizmust (*implicit Radicalism*) (White 1973a. 193, 200) és határozott liberalizmust (*essential Liberalism*) (White 1973a. 200) tulajdonít Tocqueville-nek, hozzátéve, hogy Tocqueville megőrzi az arisztokrácia iránti lojalitását is (uo.), ami bizonyos értelemben igazolja azoknak a véleményét, akik konzervativizmust vélnek felfedezni nála (uo.). White maga is táplálja ezt a véleményt Tocqueville-nek és Mill-nek szentelt összehasonlító elemzéseivel (White 1973a. 205 és 227–229); sőt, egészen odáig megy, hogy kijelenti: Tocqueville elégedetlensége korával szemben „hasonló volt Gobineau gróf reakcionizmusához” (uo.). Ezen a ponton az a csaknem ellenállhatatlan érzése támad az olvasónak, hogy a szeme előtt omlanak össze azok a tipológiai megkülönböztetések, amelyekhez a metatörténeti vállalkozás máskülönb minden erejével ragaszkodni próbál. Valójában azonban csupán azok az előítéleteink omlanak össze, amelyek a *Metahistory* strukturalista módszerére vonatkoznak. Hiszen éppen a tipológia dinamizációjának köszönhető, hogy White képes felmutatni azt a tapasztalatot, amelyet Tocqueville a maga korában a történelmi folyamatról megszerez. A rossz közérzetükben rejlő „hasonlóság” ellenére is világosan elhatárolja Tocqueville álláspontját Gobineau véleményétől (White 1973a. 221–223), és bemutatja azokat a változásokat (White 1973a. 196 és 223–225), amelyek *A demokrácia Amerikában* 1835-ös megjelenése és a több mint húsz évvel később íródott munka, *A régi rend és a forradalom* 1856-os megjelenése között Tocqueville gondolkodásában lezajlottak. White megmutatja, hogy Tocqueville még az ötvenes években is úgy vélte, hogy szükségszerű elfogadni a francia forradalmat, ám hozzáteszi, hogy Tocqueville mind növekvő aggodalommal figyelte a forradalmi eszmék radikalizálódását, a legkevésbé művelt és a legalacsonyabb osztályok erősödő szerepére vezetve vissza ezt a folyamatot (White 1973a. 224). Ennek az új történelmi tapasztalatnak a fényében rajzolódik ki a szemünk előtt egy olyan értelmiségi sorsa, aki látens radikalizmusa és

¹⁰ White 1973a. 200: „[...] eltolódás egy olyan történet szerkezet felől, amely implicit módon tragikus volt, egy olyan felé, amely egyre inkább szatirikus.”

az arisztokrácia iránti, úgyszólván születésével rárótt lojalitás ellenére sohasem hagyta el szabadon választott álláspontját, vagyis egy kissé szokatlan, talán egyenesen korszerűtlen, ámde ennek ellenére határozott és szinte „lényegi” liberálisizmusát.

A Tocqueville-ről szóló nem az egyetlen olyan fejezet, amely a történelmi tapasztalat nyomaival szembesíti az olvasót. A Michelet-ről szóló fejezet nem kevésbé teszi érzékelhetővé számunkra azt az egyre nyilvánvalóbb kétségbeesést, amely a romantikának ezt az óriását élete végén elfogta (White 1973a. 155). Tovább is mehetünk: nem téves az az általánosító kijelentés sem, hogy a *Metahistory* című munka csaknem mindenütt a történelmi tapasztalat nyomait mutatja fel. Éppen ezért állíthatjuk, hogy a kissé merev és némiképp egyoldalú alapkoncepció ellenére is jelentős könyvről van szó.

III. A TÖRTÉNELMI TAPASZTALAT ÉS AZ EMLÉKEZET MUNKÁJA

A soron következő fejezetben arra a kritikára összpontosítunk, amelynek Ricœur White metatörténeti vállalkozását alávetette, hogy megmutathassa, miként módosítja a történelmi tapasztalat figyelembe vétele azt a képet, amelyet a történelmi mező konstitúciójáról a *Metahistory* koncepciója alapján alakíthattunk ki magunknak. A *Temps et récit* szerzője szerint a történelmi tapasztalat refigurációja teszi megragadhatóvá a múltbeli események „valamiként-létét”. A refiguráció fogalma többé-kevésbé mindazt magában foglalja, amit White a „prefiguráció” terminussal jelölt meg, ámde ez a tartalom Ricœurnél „konfiguráció” néven külön is válik a „refigurációtól”, amely hozzá képest többletjelentést hordoz. Az elbeszélés narratív konfigurációt mutat, de ezen túlmenően a történelmi tapasztalat refigurációját is elvégzi. Ricœur tehát osztozik White-tal abban a meggyőződésben, hogy a narratív nyelv meghatározó szerepet játszik a történelmi mező konstitúciójában. White koncepciójának tropológiai dimenziója sem egészen idegen tőle. Az elbeszélésre úgy tekint, mint kiterjesztett metaforára, és a *Temps et récit*-ben idézi a *Metahistory* egyik szöveghelyét, amelyen White maga is úgy fogalmaz, hogy a metonímia, a szinekdoché és az irónia felfoghatók a metafora alfajaiként (White 1973a. 34 és Ricœur 1983–85. III. 275). Ezek az egybehangzó vélekedések azonban nem fedhetik el azt az alapvető különbséget, amely abból a tényből fakad, hogy Ricœur a metaforára már általánosságban is a valóság újólagos leírásának, redeskripciójának szerepét osztja, a történelmi elbeszélésre pedig ezen túlmenően a történelmi tapasztalat újjáalakításának, refigurációjának funkcióját is rárója. Ahogyan a *La métaphore vive* című munkában az újólagos leírás (redeskripció) fogalma felveti a nyelv valósághoz való viszonyának problémáját, a *Temps et récit*-ben a tapasztalat újjáalakításának (refigurációjának) fogalma éppígy felveti a történelmi diskurzus referencialitásának kérdését. Éppen ezért mindkét fogalom többletet rejt magában a konfiguráció fogalmához

képest. Ennek a többletnek nincs megfelelője White metatörténeti megközelítésmódjában.

Úgy érthetjük a történelmi tapasztalat refigurációját, mint a múltbeli események „valamiként-létének” rekonstrukcióját. A „re-konstrukció” szó eleve feltételezi, hogy az események már magában a történelmi tapasztalatban is bizonyos értelem-többlettel adódnak, ami megfelel „valamiként-létük” „mint”-jének, avagy „(mi)-ként”-jének; ámde azt is kifejezi, hogy az elbeszélés ezt az előzetesen adott értelem-többletet átdolgozza és módosítja.

A *Temps et récit* a múlt rekonstrukciójának ezt a kettős aspektusát a Hasonló fogalmával jelöli meg. A Hasonló harmadik terminusként értendő a platóni eredetű „legfőbb nemek” avagy metakategóriák sorozatában az Azonos és a Más mellett. Ricœur szerint a történelmi tapasztalat refigurációja nem az Azonos és nem is a Más, hanem a Hasonló fogalma alá tartozik. Ranke híres mondása szerint a történész a múltat úgy igyekszik rekonstruálni, ahogyan volt; következtésképp arra törekszik, hogy megfelelést létesítsen az általa elbeszélt történet és a valóságosan megtörtént esemény között. Valójában azonban ez a törekvés sohasem arra irányul, hogy „magához a múlthoz minden értelmező közvetítés nélkül érkezzen el” (Ricœur 1983–85. 272, 1. lábjegyzet); a rekonstrukció emiatt azonban „olyan konstrukciónak” bizonyul, „amely különbözik a szóban forgó események tényleges lefolyásától” (Ricœur 1983–85. 273). Ugyanakkor a történész nem elégszik meg a pusztá konstrukcióval, „öszönösen is azt kívánja, hogy a konstrukció rekonstrukció legyen” (uo.). A *Temps et récit*-ben ezért fogalmazódik meg a múlt igaz rekonstrukciójának elképzelése; ezt azonban Ricœur nem az Azonos, hanem a Hasonló fogalma alá sorolja be. Ebben az összefüggésben még egy további gondolat is megfogalmazódik – egy olyan gondolat, amely később, a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* oldalain alapvető jelentőségűnek bizonyul majd a múlt igaz rekonstrukciójának, vagyis a történelmi tapasztalat refigurációjának lehetősége szempontjából. Arról a gondolatról van szó, amely szerint a történésznek a múlthoz való viszonya „le nem rótt tartozásként” jellemezhető (uo.). Ugyanakkor azok a fejtegetések, amelyeknek a *Temps et récit*-ben az a feladatuk, hogy pontosítsák a Hasonló alapvető jelentőségű fogalmát, Ricœur tulajdon ítélete szerint is „olykor homályosak” (uo.) maradnak.

Vajon mi hiányzik ezekből a kutatásokból? Hogy választ találjunk erre a kérdésre, vessünk egy pillantást arra a módra, ahogyan Ricœur a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című munkában megkísérli újra megfogalmazni a múlt igaz rekonstrukciójának gondolatát.

Ez a mű szakít a *Temps et récit* „narrativista” perspektívájával, és a refiguráció fogalmát immár nem állítja vizsgálódásainak középpontjába. Ehelyett a történelmi megismerés és az életvilágra jellemző tapasztalat közötti „episztemológiai törést” hangsúlyozza (Ricœur 2000. 232 sk.). Ugyanakkor Ricœur ebben a munkában a francia történetírásnak az *Annales*-iskolával kezdődő jelentős új tendenciáit is adekvátabban értékeli, mint a *Temps et récit* lapjain (még ha ez

utóbbi mű tartalmazott is már néhány fontos megállapítást az *Annales*-iskolára vonatkozóan, sőt, ezenfelül magában foglalt egy ragyogó elemzést (Fernand Braudel *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában* című könyvéről is). A 2000-ben megjelent új munka mindazonáltal alaposabban tárgyalja azokat a hosszú távú folyamatokat, amelyekhez a közvetlen tapasztalat nem fér hozzá, és amelyeket az Annales-iskola történészei kutatásaik középpontjába állítottak. Ricœur megállapítja: „*Ezek a tartamok konstruáltak*” (Ricœur 2000. 232). Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a történelmi megismerés tárgya maga is konstruált tárgy.

Ugyanakkor ebben a műben Ricœur arra a belátásra jut, hogy a múlt igaz rekonstrukciójának kérdése nem a történelem tisztán episztemológiai megközelítéséből ered. Ezért egészíti ki az episztemológiai törés gondolatát a történelmi létállapot ontológiai elemzésével. Ebben az elemzésben találhatjuk meg azt a láncszemet, amely a történelmi tapasztalat elbeszélés általi refigurációjának elméletéből még hiányzott. A *Temps et récit*-ben még nem vált világossá az a mód, ahogyan a történelmi elbeszélés megváltoztathatja és átdolgozhatja – egyszerűen újjáalakíthatja – a történelmi tapasztalatban már előzetesen adott értelemtöbbletet. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* című művében a freudi pszichoanalízis szolgáltatja a modellt az előzetesen adott értelem eme rekonstrukciójának megértéséhez. A „gyász munka” (*Trauerarbeit*) modelljéről van szó. Ezt a fogalmat Freud a *Gyász és melankólia* című tanulmányában dolgozta ki. Ő maga vitte át azután ezt a modellt *Emlékezet, ismétlés, átdolgozás* című munkájában az emlékezetre, megalkotva az „emlékezet munka” (*Erinnerungsarbeit*) fogalmát. Ugyanakkor Ricœuré az érdem, hogy felismerte az ebben a fogalomban rejlő elméleti lehetőségeket. Valójában csak az emlékezet munka gondolata teszi érthetővé a történelmi tapasztalatban előzetesen adott múlt módosító jellegű, de a történeteket meg nem hamisító rekonstrukciójának mechanizmusát.

Két oka is van annak, hogy egyedül az emlékezet töltheti be ezt a szerepet. Egyfelől csak az emlékezetnek van meg az a képessége, hogy *igazolja* azoknak a kijelentéseknek az igazságát, amelyek a múltra vonatkoznak; egyedül az emlékezet garantálhatja tehát a múlt módosító jellegű rekonstrukciójának a múltbeli valósághoz való hűségét. Másfelől csak az emlékezet rendelkezik *retroaktív erővel*: csakis az emlékezet képes arra, hogy a múlttól való távolság függvényében, a jelen eseményeiből kiindulva és a jövőre vonatkozó új perspektívák fényében anélkül módosítsa azt, ami valóságosan megtörtént, hogy ezzel meghamisítaná a múltat. Az emlékezetnek ez a kettős képessége – igazoló funkciója és retroaktív ereje – különleges szerepet biztosít számára a múlt igaz rekonstrukciójának ricœur-i koncepciójában.

Az emlékezet munka sokkal inkább a „történelemben való benne élés”-ből táplálkozik, mintsem a „történelemről szóló diskurzus”-ból (Ricœur 2000. 330). Csak a történelemben benne élve szerezhethetünk tapasztalatot a történelemről. Ugyanakkor a történelemben való benne élés bizonyos értelemben mindig túl-

élés. Lévinastól kölcsönzi Ricœur azt a gondolatot, hogy a történelem nem más, mint a túlélők viszonya a holtakhoz. A múlttal szembeni le nem rótt tartozás fogalma ezen a ponton új értelmet nyer. Ez a kifejezés a *La mémoire, l'histoire, l'oubli* hasábjain arra utal, ahogyan a mindenkori túlélők halottaik adósai maradnak. Ezért értheti Ricœur a történetírást – Michel de Certeau fogalmával – úgy, mint temetést vagy sírba tételt. Az emlékezetmunka fogalma itt ismét összekapcsolódik a gyázmunka fogalmával, ámde ezúttal nem az egyéni élet, hanem a történelem szintjén.

Így próbál Ricœur számot adni a történelmi diskurzus referencialitásáról. Megmutatja, hogy a történelmi megismerés valósághoz való viszonyának kérdését eleve rosszul tesszük fel, ha pusztán episztemológiai terminusokban fogalmazzuk meg. Csak a „történelemben való benne élés” ontológiai fogalma vezet vissza bennünket a helyes útra. Ez az ontológiai dimenzió kapcsolja össze a történelmi diskurzust a valósággal. Még ha ez a viszony bizonyos fokig mindig rejtélyes marad is, a *La mémoire, l'histoire, l'oubli*-ből egy dolog mindenképpen világossá válik: csak olyan valóságról lehet szó, amely a tapasztalatban és az emlékezetben már hozzáférhetővé vált, mielőtt még a történelmi megismerés tanulmányozni kezdte volna. Ez a tapasztalatra és emlékezetre való hivatkozás adja Ricœur egész vállalkozásának a „hermeneutikai fenomenológia” jellegét.

Ez a vállalkozás nem egyéb, mint kísérlet a történetírás és történelmi megismerés valósághoz fűződő viszonyának helyreállítására. Ezért kerülheti el Ricœur hermeneutikai fenomenológiája azt a sorsot, amely White metatörténeti megközelítésmódját utolérte, amikor a valóságnak egy olyan elmozdíthatatlan eseményével szembesült, mint a holokauszt. Ricœur így ír erről: „Az a vita, amelyet a *Metahistory* szerzője a shoah irodalmában elindított, állításainak olyan drámai dimenziót adott, amelyet a francia nyelvű strukturalisták tézisei sohasem értek el” (Ricœur 2000. 324). Ez a megjegyzés arra a vitára vonatkozik, amelyet Saul Friedländer az *Endlösung*ról és a „reprezentáció hatáiról” (Friedländer 1992) kezdeményezett. Ricœur összefoglalja azokat az érveket, amelyeket Hayden White ebben a vitában tropológiai álláspontjának védelmére felhozott (White 1992. ld. Ricœur 2000. 331–333), de egyszersmind azt az álláspontot is bemutatja, amelyet az a Carlo Ginzburg foglalt el, aki White-tal szemben védelmébe vette a történelmi múlt valóságát, mégpedig úgy, ahogyan ezt a múltat megőrzi számunkra a mindenkori tanúságtétel (Ginzburg 1992. ld. Ricœur 2000. 334). White és Ginzburg ellentétét alapul véve Ricœur rávilágít arra a valóságdimenzióra, amely a metatörténeti vállalkozásból menthetetlenül hiányzik. Végső következtetése így hangzik: „[...] az állampolgár legalább annyira érintve van a történelmi eseményben, mint a történész” (Ricœur 2000. 334). Ez az állítás fejezi ki a legvilágosabban Ricœur azon törekvésének lényegét, hogy visszahe-lyezze jogaiba a történelmi tapasztalatot.

IRODALOM

- Friedländer, Saul (szerk.) 1992. *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*. Berkeley, University of California Press.
- Ginzburg, Carlo 1992. Just One Witness. In Saul Friedländer (szerk.) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*. Berkeley, University of California Press.
- Kant, Immanuel 1997. A fakultások vitája. In Immanuel Kant, *Történefilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós et alii. Szeged, Ictus. 335–508.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Ricœur, Paul 1983–85. *Temps et récit I–III*. Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil.
- White, Hayden 1972. *The Structure of Historical Narrative*. *Clio* 1. 5–19.
- White, Hayden 1973a. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1973b. *Tropics of Discourse*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1987. *The Content of the Form*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1992. Historical Emplotment and the Problem of Truth. In Saul Friedländer (szerk.) *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution”*. Berkeley, University of California Press. 37–53.
- White, Hayden 1997a. A történelem terhe. Ford. Berényi Gábor. In Hayden White, *A történelem terhe*. Szerk. Braun Róbert. Budapest, Osiris–Gond. 25–67.
- White, Hayden 1997b. A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. Ford. Heil Tamás. In Hayden White, *A történelem terhe*. Szerk. Braun Róbert. Budapest, Osiris–Gond. 68–102.

Reguláztalan tapasztalat

A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál*

Az alábbi dolgozatban a reguláztalan tapasztalat, a nem standardizált, uralhatatlan tapasztalás jelenségét vizsgálom: ez a megfogalmazás elsősorban az új megjelenését és a meglévő elvárások keresztülhúzását tekintí tapasztalatnak. Ilyen felfogást dolgozott ki Hans-Georg Gadamer és Theodor W. Adorno, s bár utóbbi nem mindig állította kifejezetten előtérbe a tapasztalás fogalmát, azt mégis szorosán hozzákapsolta a gondolkodásának központját alkotó nem-azonos elképzeléséhez. Meg kell említenem, hogy Tengelyi László közelmúltban megjelent *Tapasztalat és kifejezés* című munkájában részben a tapasztalat ilyen értelmét tartotta szem előtt.¹ Tengelyi átfogó megközelítését úgy fogalmazza meg, hogy munkájában az újról számot adni képes tapasztalatfogalom érdekelt a fenomenológiai hagyomány meghatározó alakjai esetében. Jelen dolgozat korlátozottabb célokat követ, amennyiben Gadamer és Adorno gondolkodásának összefüggéseibe ágyazza a tapasztalat fogalmát. Ennélfogva egyrészt arra keresek választ, hogy az említett szerzők gondolkodásában van-e a tapasztalat gondolatával ellentétes tendencia – erre példa Gadamer esetében a klasszikus művek újra és újra érvényesülő hagyományának gondolata –, másrészt arra, hogy milyen megfontolásokat lehet egyáltalában véve felhozni a tapasztalat ilyen értelmezése ellen.

A tapasztalatot az újkori filozófiai hagyomány, nem függetlenül a természet-tudományok diadalmenetétől, az érzékszervek számára feltáruló szabályszerűségként szokta megragadni. Ha ezt regularitás-modellnek nevezzük, akkor ezzel

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében és az OTKA K 81997 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Lásd a következő jellegzetes megfogalmazást: „a »tapasztalat« [...], ha helyesen értjük a szót, anélkül hogy eleve elvonnánk az élt, olyasmire utal, ami előre láthatatlan, és meglepetésszerű újdonságként érkezik el a tudatba. A meglepetésszerű és váratlan újdonságok természetüknél fogva csak a tudat által táplált várakozásokat mintegy keresztülhúzza juthatnak érvényre” (Tengelyi 2007. 16). „A vélt lehetetlenségek valóságba való átfordítása révén a tapasztalat érzékelhetővé teszi, hogy miben is áll a valóság valóságjellege” (uo. 346). Érdemes megjegyezni, hogy Tengelyi számára a tapasztalat ezen értelmének előnyben részesítése a tudat erős pozíciójának husserli öröksége miatt kézenfekvő.

szemben beszélhetünk a tapasztalat esemény-modelljéről, amely a tapasztalatot alapvetően egy új belátás eseményének, megtörténésének tekinti. Az új belátás, az új felmerülése ebben az összefüggésben az elvárásainkra és előfeltevéseinkre vonatkozik. Az új nem egyszerűen azt jelenti, hogy az elvárásainknak megfelelő lehetőségek közül valamelyik bekövetkezik, hiszen ezeket a lehetőségeket eleve ismertük és számoltunk velük – például amikor megállapítom, esik-e az eső, vagy amikor mérem, mekkora gyorsulással esik a Föld középpontja felé egy test. A tapasztalat esemény-modelljének értelmében akkor szerzünk tapasztalatot, amikor valami új, valami váratlan keresztülhúzza és átrendezi elvárásainkat. Az alábbi dolgozatban két belátást szeretnék érvényesíteni ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban: Egyrészt az új felmerülése, szóhoz jutása és megfogalmazódása csak az esemény-modell alapján ragadható meg kielégítően, mivel a regularitás-modellnek nincs mondanivalója erről. Másrészt a megfogalmazódás figyelembe vétele a tapasztalat érzékiségnél tágabb értelméhez vezet (például a gondolkodás tapasztalatához, az esztétikai tapasztalathoz). Mondandóm veleje úgy is megfogalmazható, hogy a tapasztalat hagyományos értelmezése a megnyilvánuló rendre és annak szabályszerűségére helyezi a hangsúlyt. Ez az értelmezés eleve nem teszi fel azt a kérdést, hogy miként jelentkezik számunkra az ilyen rend, hiszen az foglalkoztatja, hogy a tapasztalás során *rend* mutatkozik meg. A jelen összefüggésben tárgyalandó Gadamer és Adorno gondolkodásának közös nevezője, hogy a tapasztalat értelmezésében arra helyezik a hangsúlyt, ahogy *rend mutatkozik meg* számunkra, azaz ahogyan előzetes tudásunk és előfeltevéseink semmissé válnak, szertefoszlanak annak hatására, ami megmutatkozik. Kézenfekvő a kérdés, mi a kapcsolat a két értelemben vett tapasztalat között. Gadamer, mint látni fogjuk, reflektál erre a kettősségre, és minden tapasztalat lényegi történetiségéről beszél, értve ezen, hogy minden tapasztalat megszerzésére jellemző az említett negatív mozzanat. Ez a gondolat egyben azt is jelenti, hogy nem egyszerűen a „tapasztalat” kifejezés két eltérő szóhasználatáról van szó, amelyek egymáshoz való viszonyában voltaképpen nem is lenne megoldandó tárgyi probléma.

A rend és szabályosság aspektusa további pontosítást tesz lehetővé: a tapasztalat hagyományos felfogásában ugyanis a rend és a szabályosság mindig ugyanannak a rendje, szabályszerűsége volt. Gadamer és Adorno számára viszont az, amit tapasztalatnak akarnak nevezni, nem jellemezhető azonossággal: amit tapasztalunk, az nem „ugyanaz”, mindig más és más jelentkezik újként, és húzza át ezzel elvárásainkat. Ezt a tényezőt Adornónál már terminológiai szinten aláhúzza gondolkodásának kulcsfogalma: a nem-azonos. További közös vonása Gadamer és Adorno gondolkodásának, mely nem hagyja érintetlenül a tapasztalatról alkotott felfogásukat, hogy vizsgálódásaikban nagy szerepet játszanak olyan jelenségek – többek közt a műalkotások –, amelyek kivonják magukat a végérvényes nyelvi megfogalmazás alól. Ezzel nyelviség és tapasztalat kapcsolata eleve sajátos perspektívában merül fel.

Először Gadamer felfogását tárgyalom, mivel elképzelése tagoltan viszonyul a tapasztalat hagyományos értelmezéséhez. Majd Adorno nem-azonosra vonatkozó megfontolásait vizsgálom, elsősorban a párhuzamokra és kiegészítésekre helyezve a hangsúlyt.

Filozófiai hermeneutikájában Gadamer kulcsszerepet tulajdonított főműve, az *Igazság és módszer* második részének, elsősorban azért, mert ennek második szakasza a „hermeneutikai tapasztalat elméletét” ígérte. Ezt egy történeti előkészítés előzi meg. A kulcsszerep indoklásában Gadamer kitér arra, hogy a második részben „a Te tapasztalata felől” világítja meg a hatástörténeti tapasztalat fogalmát, és már itt játékba hozza a tapasztalat jelen összefüggésben érdekes vonását: „Mert a Te tapasztalatát is az a paradoxon jellemzi, hogy valami, ami velem szemben áll, saját jogát érvényesíti, és teljes elismerésre kényszerít” (Gadamer 2003. 19). „Hermeneutikai” az említett tapasztalat azáltal, hogy szövegek vagy műalkotások összefüggésében tudjuk megszerezni, s ennyiben meg kell különböztetni a hermeneutikai tapasztalatot az általában vett tapasztalattól. Egy-máshoz való viszonyukat azért nem könnyű pontosítani, mert Gadamer egyes helyeken azzal az igénnyel lép fel, hogy a filozófiai hermeneutika egy általános tapasztalatelméletet is kidolgoz, de legalábbis implikál egy ilyet.² Ideiglenesen függőben hagyva ezt a kérdést, kövessük, hogyan bontja ki az *Igazság és módszer* a hermeneutikai tapasztalat elméletét, amely a második rész címével is utal arra, hogy a szellemtudományokban működő megértést kívánja tisztázni.

Az irodalmi műalkotásra vonatkozó megfontolásokból kiindulva Gadamer új hangsúlyok mentén tárgyalja a hermeneutika történetét, mégpedig Hegel, és nem Schleiermacher felé orientálódva, akik két eltérő koncepciót, az integratív és a rekonstruktív hermeneutikát képviselik. A sajátosan új hangsúlyokat az jelenti, hogy a megértés teljesítményét Hegelhez kapcsolódva és Diltheyjel szemben határozza meg: „Ma az lehet a feladatunk, hogy megszabaduljunk a diltheyi kérdésfeltevés uralkodó befolyásától s az általa megalapozott »szellemtörténet« előítéleteitől” (Gadamer 2003. 197). A rekonstrukció hermeneutikája Gadamer értelmezésében a megértésnek azt a felfogását jelenti, mely szerint az „egy második teremtes, az eredeti produkció reprodukciója”, míg ezzel szemben az integráció hermeneutikája „a jelenkori élettel való gondolkodó közvetítésben áll” (Gadamer 2003. 201). Gadamer felfogásában Hegel koncepciója alapvetően főlényben van Schleiermacherrel szemben, mert nem osztja a történeti tudat önfeledtségét. Schleiermacher álláspontjának gyengeségét abban ragadja meg, hogy a hermeneutika feladatának meghatározása rekonstrukcióként egy értelmetlen gondolon alapul, mely szerint az elmúlt élet helyreállítható lenne.

² Egy helyen ezt olvashatjuk: „a megfajtott írás dimenziója bizonyosan nagyon termékeny modellje mindenfajta tapasztalatnak” (GW 8. 419).

Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt. A helyreállított, az elidegenedésből visszahozott élet nem az eredeti élet” (Gadamer 2003. 199).

A Hegelhez kapcsolódva megfogalmazott, integrációként értett hermeneutikát

annyira átfogóan kellene értelmezni, hogy a művészet egész szféráját és kérdésfeltevését is magában foglalja. Mint minden egyéb megértendő szöveget, a műalkotásokat is – és nemcsak az irodalmi műalkotásokat – meg kell érteni, s az ilyen megértés sikeres akar lenni [*will gekonnt sein*]. Ezzel a hermeneutikai tudat olyan átfogóan kitágul, hogy terjedelme még az esztétikai tudatét is felülmúlja. *Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában* [...]. A hermeneutikát ugyanis egészében véve úgy kell meghatározni, hogy igazságot tudjon szolgáltatni a művészet tapasztalatának. A megértést annak az értelem-történésnek a részeként kell elgondolni, amelyben a kijelentéseknek – a művészet és minden egyéb hagyomány kijelentéseinek – az értelme képződik és játszódik (Gadamer 2003. 196).

Az Igazság és módszer azután elvi igénnyel fogalmazza meg filozófiai vállalkozása viszonyát a művészethez, s a programatikus követelmény az esztétika vonatkozásában azt hangsúlyozza, hogy az itt tárgyalt jelenségek nemcsak hasonlók más jelenségekhez, elsősorban a szövegértelmezéshez, hanem kimerítően tárgyalhatók e párhuzam keretein belül. A tézis másrészt Gadamer filozófiai hermeneutikája felől nézve azt juttatja érvényre, hogy a művészet jelensége alapvető az értelmezés elemzésére nézve, s ezért nem csak egy a lehetséges alkalmazási területek közül, hanem mérvadó a hermeneutika kidolgozásához.³

Túl az integráció és rekonstrukció ellentétén, Schleiermacher hermeneutikája ezenfelül egy másik szisztematikus szempontból is problematikus Gadamer számára, amennyiben megítélése szerint Schleiermacher az újkori gondolkodásra jellemző szubjektivizálódás talaján áll. Ez a szempont már az *Igazság és módszer* első, művészetet tárgyaló részében is meghatározó alapgondolat, mégpedig abban az értelemben, hogy a műalkotások sajátos élményében döntő tényezőket a szubjektumban próbálják megtalálni. Gadamer a műalkotás tapasztalatának ezt a „szubjektivizálását” – amelyet hol Kantnál, hol Schillernél lát bekövetkezni – összekapcsolja a szubjektumból való kiindulás tipikusan újkori kezdeményezésével – egy olyan szubjektumból való kiindulással, „amelyre a modern tudatfilozófia minden objektivitás igazolását visszavonakoztatja” (GW 3. 219). A szubjektumfilozófiára jellemző kiindulás továbbá jellegzetesen párosul az újkori módszereszménnyel. Gadamer nem bocsátkozik bele a módszer részletes elemzésébe, hanem alapvetően standardizált eljárásnak tekinti azt. Az ennek

³ A művészet tárgyalásához lásd „Művészet és hermeneutika Gadamer-nél” című tanulmányomat (Olay 2010).

a meghatározásnak az elégtelenségét állító ellenvetésekre⁴ azt lehet mondani, hogy a filozófus célja nem a módszerfogalom és a természettudományos módszer átfogó vizsgálata volt, s ezért mondandója számára elégséges a módszernek az a minimálfogalma, mely a személyfüggetlen felülvizsgálat döntő ismertető-jegyét tartja szem előtt.⁵ Ebből az is következik, hogy Gadamer programja felől nézve közömbös kérdés, hogyan lehet részleteiben meghatározni a természettudományos módszert, s így félreértés a filozófiai hermeneutika megerősítését látni a posztpozitivist tudományfilozófia fejleményeiben.⁶

A hermeneutikai tapasztalat tárgyalása a szövegek – és általában a komplex értelemalakzatok – megértésével kapcsolatban akarja kimutatni, hogy ezek meghatározott értelemben tapasztalatnak nevezhetők. Eközben azonban az a mód, ahogy Gadamer a tapasztalat kifejezést használja, több rétegű, és nehezíti a tisztánlátást, hogy a tapasztalat egyik fajtáját kitüntetettként kezeli. Mint látni fogjuk, azokat a tapasztalatokat, melyek az emberi létezés végességét érvényre juttatják, eminens értelemben tapasztalatnak nevezi, mert ezek egy radikális antidogmatizmus attitűdjére ösztönöznek. A tapasztalat általános tárgyalása felől nézve a végességet kiemelő tapasztalat leírása részleges szempont, de Gadamer elemzései túlmutatnak az eminens tapasztalatok kifejtésén. Az *Igazság és módszer* harmadik részének fejtegetései, elsősorban tapasztalat és nyelv viszonyáról, nem korlátozódnak a hermeneutikai tapasztalatra, s így általános megfontolások igényével lépnek fel. Gadamer három elkülöníthető értelemben beszél tapasztalatról. Egyrészt tapasztalatnak tekinti a tapasztalt jelenlétét, másrészt tapasztalatnak – sőt, „dialektikus” vagy „eminens” – tapasztalatnak nevezi a tapasztaló megváltozását, végül harmadszor tapasztalatnak hívja a megerősítő szabályszerűséget. A tapasztalat és ezen belül a hermeneutikai tapasztalat tisztázásához vázlatosan követnünk kell a szöveg megértésének gadameri leírását, miközben főként azokra a mozzanatokra kell összpontosítanunk, melyek a megértés tapasztalatjellegét vizsgálják.

Gadamer felfogásában két, egymástól elválasztható értelmezéskonceptió feszül egymásnak, melyek lényeges vonásokban különböznek. Az egyik kon-

⁴ Weinsheimer például így fogalmaz: „Gadamer módszerfogalma absztrakt és lényegileg történetietlen” (Weinsheimer 1985. 3).

⁵ A módszert már Heidegger is a modern tudomány problematikus vonásának tartotta: „Weil die moderne Wissenschaft in dem kennzeichneten Sinne Theorie ist, deshalb hat in all ihrem Be-trachten die Art ihres Trachtens, d.h. die Art des nachstellend-sicherstellenden Vorgehens, d.h. die Methode, den entscheidenden Vorrang. Ein oft angeführter Satz von Max Planck lautet: »Wirklich ist, was sich messen läßt.« Dies besagt: der Entscheid darüber, was für die Wissenschaft, in diesem Fall für die Physik, als gesicherte Erkenntnis gelten darf, steht bei der in der Gegenständigkeit der Natur angesetzten Meßbarkeit und ihr gemäß bei den Möglichkeiten des messenden Vorgehens.” (Heidegger 1967. 50.)

⁶ Ennyiben nem meggyőző Rorty összevetése Gadamer és Feyerabend között: „it would be reasonable to call Gadamer’s book a tract against the very idea of method, where this is conceived of as an attempt at commensuration. It is instructive to note the parallels between this book and Paul Feyerabend’s *Against Method*” (Rorty 1979. 358).

cepció azt állítja, hogy az értelmezés lefolyásában döntő szerepe van a múltnak illetve annak, ahogy a múlt az értelmezőben hatást fejt ki. Az értelmezés ebben az értelemben hatástörténeti esemény, ahol a hangsúly sokkal inkább a történet-jellegre esik, mint a saját aktivitásra.⁷ A másik koncepció szerint az értelmezés az értelmezett mű – szöveg, műalkotás, értelemalakzat – sajátos perspektívából történő megszólaltatása, kifejezett megjelenítése, „színrevitele”, ami nélkül a mű nem válik hozzáférhetővé, nem is jelenik meg egyáltalán. Utóbbi felfogás ezzel két lényeges, összefüggő tézist képvisel, amelyeket a művek labilis adottságmódjának és az értelmezés kikerülhetetlenségének nevezhetünk. Az első állítás arra vonatkozik, hogy művek, szövegek, értelemalakzatok önmagukban mintegy befejezetlenek, inkompletek, félkészek, és befejezettségükhöz, ahhoz, hogy számunkra hozzáférhetővé váljanak, szükség van az értelmezői erőfeszítésre. A másik tézis az értelmező álláspontjáról fogalmazódik meg, és azt mondja ki, hogy az értelmezés nem kerülhető meg, nincs a művekhez, szövegekhez való közvetlen hozzáférés.

Az emphatikus hatástörténet elképzelése szerint a mindenkor jelen valami más hatásának tekintendő, mégpedig valamilyen értelemben a múlt hatásának, eredményének. Ebben az értelemben utal Gadamer Hegel azon gondolatára, hogy minden szubjektivitásban ki kell mutatni az azt meghatározó szubsztancialitást.

[A hermeneutikai] szituáció megvilágítása, azaz a hatástörténeti reflexió is befejezhetetlen, de ez a befejezhetetlenség nem a reflexió elégtelenségét jelenti, hanem a lényegében rejlik a történeti létnek, amely mi vagyunk. *A történeti lét azt jelenti, hogy sohasem oldódunk fel az öntudásban.* Minden öntudás előzetes történeti adottságokból emelkedik ki, melyet Hegel nyomán szubsztanciának nevezünk, mert minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz, s ezzel előre kijelöli és körülhatárolja azokat a lehetőségeinket is, hogy egy hagyományt a maga történelmi másságában megértsünk. A filozófiai hermeneutika feladatát innen szemlélve egyenesen így jellemezhetjük: visszafelé kell bejárnia a szellem hegeli fenomenológiájának útját, hogy minden szubjektivitásban felmutatásra kerül az azt meghatározó szubsztancialitás (Gadamer 2003. 338).

A Hegel-utalással Gadamer a jelen egyfajta önállótlanágát fogalmazza meg, amennyiben a mindenkor jelen egy olyan múlt, illetve hagyomány eredménye, amivel nincsen vagy nincsen teljesen tisztában. Hatástörténeten tehát nem egy mű kifejezett hatásainak felsorolását érti – ahogy például az irodalomtudományban bevett –, hanem az értelmező történeti szituációjába való beágyazottságát,

⁷ A hatástörténet bonyolult gondolati alakzatát vizsgáltam „Hatástörténet és értelmezés” című tanulmányomban (Olay 2002).

amely mérvadóan befolyásolja a megértésfolyamatot.⁸ Gadamer mármost a hatástörténeti tudattal kapcsolatban vizsgálja meg, miben áll ennek tapasztalatjellege, s ezzel egyúttal összekapcsolja a megértés leírását és a tapasztalat elemzését.

A tapasztalat „legkevésbé tisztázott fogalmaink közé” tartozik, mivel ismeretelméleti perspektívában csak sematikus módon ragadható meg (Gadamer 2003. 385). Gadamer számára annyiban sematikus a tapasztalat tudományos felfogása, amennyiben csak a tudomány szempontjából lehetséges teljesítményét tartják szem előtt. A tudományban a tapasztalat a felülvizsgálhatóság értelmében vett objektivitás lehetőségét jelenti, mivel a kísérlet formájában mindenki számára megismételhető hivatkozási alapot képez. A tapasztalat szokásos felfogása, melynek értelmében a tapasztalat egy igazoló és megerősítő szabályszerűség, szerinte eltekint minden tapasztalás „belső történetiségétől”, attól, hogy megszerzésekor szükségképpen elvárásokat húzott keresztül és helyesbített. A tapasztalat fogalmán végrehajtott „ismeretelméleti sematizálás” fedi el a szóban forgó történetiséget:

bármiféle tapasztalat csak akkor érvényes, ha igazolódik; érvényessége ennyiben azon alapul, hogy elvileg megismételhető. Ez pedig azt jelenti, hogy a tapasztalat, tulajdon lényege szerint, felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszünteti (Gadamer 2003. 385–386).

Tapasztalaton Gadamer elsősorban olyasmit ért, ami keresztülhúzza elvárásainkat, s ennyiben megváltoztatja azt, ahogy a kérdéses dologról gondolkodunk. Amikor megszerezzük, minden tapasztalat lényegileg negatív, mivel téves általánosításokat és elvárásokat cáfol. Csak ha a tapasztalatot eredménye felől szemléljük, akkor kerül el figyelmünket ez az alapvető negativitás.

A hermeneutikai tapasztalat értelmezésében Gadamer – túl a Hegeltől merített hermeneutikai integráció gondolatán – a negativitás kulsgondolata mentén kapcsolódik alapvetően hegeli belátásokhoz. A hermeneutikai tapasztalat elemzése Hegeltől kölcsönzi azt a döntő sajátosságát, hogy a tapasztalat fogalmában elsősorban a megcáfolódás mozzanatát emeli ki. Hegel már *A szellem fenomenológiája* saját törekvését úgy jellemzi, hogy abban megmutatkozik a negatív belátás jelentősége: a filozófia magát kiteljesítő szkepticizmusnak látszik a hétköznapi gondolkodás felől. Mivel a természetes tudat „közvetlenül inkább reális tudás-

⁸ „Eine Nullpunkt-Verstehen wird damit von Grund auf ausgeschlossen, weil alles inhaltlich konkrete Verstehen stets eine bestimmte geschichtliche Vermitteltheit hat und einer entsprechenden Geschichte zugehörig ist. Unterschieden von der literaturwissenschaftlich aufgefaßten Wirkungsgeschichte als enumerierende Rezeptionsgeschichte eines Werkes im Wandel der Zeiten ist die Wirkungsgeschichte nach Gadamer zunächst der Substanz Hegels vergleichbar und insofern Prinzip, als sie das von ihr abgeleitete Verstehen »trägt«, »vorzeichnet«, »begrenzt«” (GW 1. 307). (Elm 2007. 152.)

nak tartja magát, azért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása” (Hegel 1979. 50). Gadamer osztja Hegel tézisé, mely szerint minden tapasztalatot lényegileg negativitás jellemez, s ezért a tapasztalat fogalmának mérvadó értelmét a negativitás felől ragadja meg. Ennek kifejtésében a tapasztalat nyelvhasználatban is fellelhető kettős jelentését határolja el: „beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont olyan tapasztalatról, amelyet »szerzünk«” (Gadamer 2003. 392).

A nevére méltó, valódi tapasztalat megváltoztat bennünket, s itt Gadamer ismét Hegelt követve emelheti ki, hogy szembesülve „a tapasztalattal, melyet egy más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya” (Gadamer 2003. 394). Az ilyen tapasztalatot külön kitünteti, hogy létezésünk végességét juttatja érvényre. Ezen a ponton ragadható meg Gadamer Hegeltől való elhatárolódása is, mivel alapvetően elutasítja a tapasztalás nyitott folyamatát lezáró tudás lehetőségét: „Hegel szerint persze szükségszerű, hogy a tudat tapasztalatának útja olyan önmaga tudáshoz vezet (*Sichwissen*), melyen kívül már nincs semmiféle Más, Idegen. Számára a tapasztalat beteljesedése a »tudomány«, a tudásban elért önbizonyosság” (Gadamer 2003. 394). Az abszolút tudás igényének alapvető korlátja Gadamer számára a teljes transzparencia, áttetszőség, aminek az elérhetőségét tagadja a történeti lét korábban adott jellemzésével. Ennek megfelelően a tapasztalat sosem vezethet lezárt tudáshoz és tudományhoz, s ennek megfelelően a tapasztalt ember fő jellemzője, hogy radikálisan antidogmatikus és képes arra, hogy nyitottnak bizonyuljon új tapasztalatok iránt. „A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül” (Gadamer 2003. 395). Másrészt a tapasztalatra való nyitottság megfelelője a másik mássága iránti, azaz a másik véleményének lehetséges igazsága iránti nyitottság, amelyet Gadamer a szövegértelmezés tevékenységében ugyanúgy alapvetőnek tart, mint az egyes személyek közti viszonyokban. Érdeemes megjegyezni, hogy a nyitottság mint a másik mássága iránti alapvető érzékenység egyes értelmezők szerint nem küszöböl ki alapvető hiányosságokat az egyének radikális másságának szempontjából. Az ellenvetés azon alapul, hogy a másság és az idegenség ugyan Gadamernél szerkezeti tényezői a beszélgetésnek és megértésnek, de végső soron mégis egy eredeti egyetértéshez nyúl vissza, mivel ezt követeli meg minden megértés és megérteni akarás. Ezzel viszont, a fenttartás szerint, Gadamer radikális különbség helyett egy alapvető konszenzusból indul ki, s mivel kikapcsolja ezt a radikális differenciát, ezért nem képes annak társadalomfilozófiai jelentőségét figyelembe venni.⁹ Az ellenvetés azonban a maga részéről nem veszi figyelembe, hogy Gadamer nem kiindulópontnak tekinti a nyelvi és tartalmi egyetértést, hanem olyan feltételnek, amely nélkül

⁹ Ruchlak 2004. 160.

két vagy több fél egyáltalán semmit nem tud kezdeni egymással. Nem alapvető egyetértésről van tehát szó, hanem olyan egyetértésről, amelynek a talaján egyáltalán bármiféle másság és idegenség megmutatkozhat.

Szintén értelmezésként jellemzi Gadamer az észlelést.¹⁰ Ez a meghatározás ugyanakkor kapcsolódik az olvasás értelmezés-jellegéhez, mivel a német filozófus az észlelést valamiféle olvasásként határozza meg. Az észlelés értelmezés volta képezi annak a gondolatnak a hátterét, hogy az értelmezés az a fogalom, ami az adottság fogalmának helyébe lép (GW 2. 339).

Ebből érthető meg, hogy miként kerül előtérbe az interpretáció fogalma. [...] Amint a nyelv köztes-világának előzetesen meghatározó jelentősége világossá vált a filozófiai tudat előtt, az interpretációnak a filozófiában is egyfajta kulcsszerepet kellett betöltenie. A szó karrierje Nietzschénél vette kezdetét és mintegy kihívássá vált mindenféle pozitivizmus irányában (Gadamer 1991. 24).

Az interpretáció egy további jelentésében nem korlátozódik szövegekre, hanem alapvetően minden olyan értelemösszefüggésre vonatkozik, amit hasonlóan értünk meg, mint szövegeket. Ez átfogja a természet értelmezését, a művészetet, de az emberi cselekvés tudatos és tudattalan motivációit is (GW 2. 434–35). Átfogó értelemösszefüggésnek tekinti Gadamer a világot is, és ennek megfelelően a világhoz való viszonyt szembeállítja a közvetlen környezethez való viszonyulással. Így értelmezett világgal csak az ember rendelkezik, s a világgal rendelkezés nem függetleníthető a nyelvtől.

Az értelmezés e két kontextusának elkülönítésével egyben azt a kérdést is feltettük, mi a kapcsolat az észlelés tárgya és a világ között. Ezt a kérdést Gadamer maga a környezet és világ szembeállításával tematizálja, ahol a „világ” eleve olyasmi, ami túl van a közvetlen környezeten. Miért van azonban szükség itt az értelmezés modelljére, illetve egyáltalán egy modellre? Mindkét esetben megtalálható az a deskriptív vonás, ami az interpretáció viszonyának feltétele: egy nem egyértelműen tematizálható komplexitás, azaz egy többféleképpen rendezhető, labilis adottság. Az észlelés esetében ez a környezet, a látvány illetve az egyes érzékek sajátos mezője, amelyben egyes egységeket el kell különíteni illetve összefoglalni. A világ esetében pedig annak az egésznek a főbb aspektusai, ami közvetlenül nem adott, hanem csak egy diszkurzív leírás révén ragadható meg. Az észlelésben végbemenő értelmezés esetében azt a teljesítményt nevezhetjük értelmezésnek, ami túllép a „közvetlenül adott”-on, valami olyasmihez, ami nem közvetlenül adott. Értelmezés tehát a szigorú értelemben vett észleltelek kiegészítése olyasmivé, illetve olyasmi felől, ami szigorú értelemben nem észlelhető:

¹⁰ A fordítást helyenként módosítottam. Lásd a kérdéshez Fehér M. 2001. 110–112.

Az adekvátnak elgondolt észlelés sem lenne soha egyszerű tükröződése annak, ami van. Mert mindig valamiként való felfogás maradna. Minden ...ként való felfogás artikulálja azt, ami ott van, mert eltekint ...tól, ...ra vonatkoztatva lát, egybelát ...ként [...] Így kétségtelen, hogy a látás mint artikulált olvasása annak, ami ott van, sok mindentől eltekint, ami ott van, úgy, hogy az a látás számára már nincs is ott; de ugyanígy kétségtelen az is, hogy anticipációitól vezettetve „belelát” olyasmit is, ami egyáltalán nincs ott (Gadamer 2003. 82).

Gadamer szerint lényegében azonos szerkezetű az a mód, ahogy egy és ugyanaz a világ feltárul különböző látványaiban, melyek különbözőek lehetnek az előzetes tudás, a nyelvi sematizációk, illetve a történeti korok különbözősége függvényében, és az a mód, ahogy egy és ugyanaz a szövegértelem, hagyománytartalom, történés feltárul különböző értelmezéseiben. Ez jelenti azt, hogy a világértelmezés modellje a szövegértelmezés. Gadamer mindkét esetben a „magánvaló” fogalmával polemizál: a „magánvaló világ”, azaz egy emberi-nyelvi perspektívától független „helyes” látásban megmutatkozó világ fogalmával éppúgy, mint bármely szöveg, történeti esemény „magánvaló értelmének”, azaz egy a megértő előítéletei által el nem torzított értelmezésben megmutatkozó értelem fogalmával. Döntő jelentőségű, hogy

a lét nem merül ki abban, hogy megmutatkozik (*Sich-Zeigen*), hanem éppoly eredendően, ahogyan megmutatkozik, vissza is tartja és megvonja magát. [...] A magam részéről [...] azon fáradoztam, hogy ne feledkezzem meg a határról, amely az értelem minden hermeneutikai tapasztalatában benne foglaltatik. Ha leírtam ezt a mondatot: „A megérthető lét – nyelv”, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. Ez rejlik benne, amennyiben mindaz, ami egy nyelven megszólal, mégiscsak túlmutat azon, ami eljutott a kifejeződésig. [...] Ez a hermeneutikai dimenzió, amiben a lét „megmutatkozik” (Gadamer 1991. 20).

Gadamer az emberi létezés végessége iránti érdeklődés által vezettetve tehát nagy figyelmet szentel a tapasztalat negativitásának. Elemzésének hozadékát tisztázandó, ki kell térnünk egy lehetséges ellenvetésre, melynek értelmében Gadamer leírása szövegek és műalkotások megértésének speciális esetére orientálódik. Bizonyára vannak módszertani előnyei annak, hogy komplexebb helyzet felől vizsgál elvileg egyszerűbb eseteket, de mégis felmerül kérdésként, nem hanyagolja-e el az érzéki tapasztalás egyszerű eseteit? Világos különbségnek tűnik, hogy megszokott életösszefüggéseinkben a tárgyak észlelése nem igényel erőfeszítést, szemben például bonyolult szövegek olvasásával vagy képzőművészeti művek szemlélésével. Ezen a ponton úgy kell fogalmaznunk, hogy Gadamer nem dolgozott ki átfogó tapasztalatelméletet, különösen pedig az érzéki tapasztalás és nyelvi megfogalmazás viszonyát nem érintette. Erre vonatkozóan inkább kiindulópontot vagy támpontokat, mint részletesen kiérlelt elképzelést találunk nála.

Tekintsük most át Adorno felfogását a tapasztalatról! Adorno nem törekedett hagyományos értelemben vett filozófiai álláspont kidolgozására, határozottan elvetette a filozófiai rendszer kidolgozására való törekvést.¹¹ Tapasztalaton ugyan helyenként egyszerűen az érzéki tapasztalatot érti, a tapasztalatnak mégis van egy mélyebb és alapvetőbb jelentése gondolkodásában, amely a „nem-azonos” központi elképzelésével kapcsolatos. Adorno a tapasztalatot sajátos perspektívából vizsgálja, mivel elsősorban a reguláztalan tapasztalat érdekli, az, hogy miként tudja rutinszerű érzékelési sémáinkat valami szokatlan, valami újszerű feltörni és megváltoztatni, és ez az újszerű hogyan képes megfogalmazódni:

A pozitívizmus a szellem olyan történeti állapotáról tanúskodik, amely már nem ismeri a tapasztalatot, és ezért annak maradványát is kiirtja, valamint maga kínálkozik fel pótlékkául a tapasztalat egyedül jogosult formájaként. A látszólag önmagát lezáró rendszer immanenciája nem tűr sem egy minőségileg mást, amit tapasztalni lehetne, sem nem teszi képessé a hozzá alkalmazkodott szubjektumokat a szabályozatlan tapasztalatra. [...] A megrendszabályozott tapasztalat, melyet a pozitívizmus elrendel, megsemmisíti magát a tapasztalatot, szándéka szerint kikapcsolja a tapasztaló szubjektumot. (Adorno 1976. 240–241).¹²

Ez az érdeklődési irány felel meg a „nem-azonos” nehézkes adornói fogalmának, amelyet konkrétabban az esztétikai tapasztalat képvisel paradigmátikus jelleggel.¹³ Az új tapasztalása – eltérően Gadamertől, akinél ez a tapasztaló megváltozását és pontosabb önértelmezését vonja maga után – társadalomkritikai jelentőséget is kap, amennyiben az új tapasztalását gátló fogalmi gondolkodás Adorno szerint az egyik megnyilvánulása a társadalmi valóságban szintén működő elnyomó racionalitásnak. Ezt a problematikus ész kívánja Adorno felmutatni és ellensúlyozni már *A felvilágosodás dialektikája* óta, s ennek a törekvésnek szentelte leginkább filozófiai művében a „negatív dialektika” koncepcióját. Amennyire kétségtelenül a nem-azonos, a radikálisan egyszeri, s ezzel az új tapasztalata áll Adorno gondolkodásának középpontjában, ugyanannyira bizonyosan felad ennek szóhoz juttatása érdekében hagyományosan filozófiai igényeket. Ennek

¹¹ „Adorno számára nem jött szóba, hogy filozófiai rendszert dolgozzon ki. A rendszerben olyan rendet látott, amely megakadályozza, hogy átadjuk magunkat a sajátos tárgynak, s csak egy fölülről való gondolkodást enged meg, a különös felől való gondolkodás helyett. Esménye egy enciklopédikus gondolkodás volt: racionálisan szervezett, és mégis diszkontinuus, mindig újra nekikezdő, esszéisztikus” (Wiggershaus 1988. 28).

¹² A fordítást módosítottam.

¹³ Adorno a filozófiával kapcsolatban is érvényesíti, hogy valaminek a személyes végrehajtása, ha tetszik: megtapasztalása nem megspórolható: a filozófia „lényegileg nem referálható” (GS 6. 44). Tanulságos Wellmer vonatkozó indoklása: „az eredmények vagy a tézisek – tehát az, ami kivonatolható – a filozófiában csak annyit érnek, amennyit az a gondolati mozgás, amelynek a kikristályosodásai; a gondolatnak ezt a mozgását azonban – a szó szokásos értelmében – nem lehet közölni, és nem lehet információként hazavinni, csak eljáratítani lehet, ha az ember lépésről lépésre nyomon követi” (Wellmer 2008. 177).

megfelelően Adorno tárgyalásában arra a végkövetkeztetésre fogok jutni, hogy – bár nyomatékosan fenntartotta az igényt, hogy filozófiát, ugyanakkor nem „típusos” és „akadémiai” filozófiát művel¹⁴ – mondandóját csak aporetikusan tudja filozófiaként kidolgozni, ám ezzel együtt filozófiai motivációi és impulzusai lényegesek és tanulságosak maradnak.

A „felvilágosodás” koncepciója felől úgy világíthatjuk meg Adorno érdeklődését a tapasztalat iránt, hogy Horkheimer és Adorno értelmezésében az emberi tapasztalásban benne rejlik egy uralmi mozzanat – voltaképpen a „felvilágosodás” megindulása, azaz ősidők óta –, mely az egyes dolgok és jelenségek, a nem-azonos elnyomásához vezet. Innen nézve, a reguláztalan tapasztalásra való képesség Adorno szemében egybeesik azzal, hogy képesek vagyunk nem uralmi jellegű találkozásra a nem-azonossal. Jelen összefüggésünkben döntő, hogy Adorno tapasztalásra vonatkozó megfontolásai kiemelhetők társadalomfilozófiája összefüggéséből, jóllehet ezek a megfontolások nagyon határozott társadalomkritikai funkcióval rendelkeznek a német gondolkodónál: az egyszerűségében megragadhatatlan tapasztalatának alapvető feladata, hogy ébren tartsa az utópikus reményt. Ez a gondolat azon az előfeltevésen alapul – amely egyben a mikrológiai eljárás mélyebb értelmét is adja –, hogy a legkonkrétabb kis dolgok is a maguk egyszerűségében tükrözik az átfogó egész, a társadalmi valóság strukturális mozzanatait és rendjét, miközben egyúttal megjelenik bennük a szenvedés nélküli történelem lehetősége is, ami az utópikus humanitás képviselőjévé teszi őket.

A *felvilágosodás dialektikája* heves pozitívizmuskritikáját ezen a ponton nem kell részleteiben követnünk.¹⁵ Kiindulva abból, hogy az uralomra törekvő ész absztrakt elveket mozgósítva igényt tart arra, hogy minden jelenségre vonatkozzon, és ennyiben a jelenségeket egysíkúvá teszi és egységesíti, Horkheimer és Adorno megelőlegezi, de nem nevezi néven Adorno későbbi gondolkodásának kulcsfogalmát, a „nem-azonost”. A kifejezés az általánostól eltérőre, váratlanra vonatkozik, következésképpen a megszokott elvárások keresztülhúzását is jelenti. Ebben az értelemben az uralom alá nem vont természetet, az egyest, a különöst, az újat, a mást fejezi ki, beleértve a másikat is mint például a más-ként-gondolkodót, a zsidót, az értelmiségit, a nőt stb. Az absztrakt tudományos perspektíva minden egyént és dolgot megfoszt különösségétől, és az uralom anyagává, szubsztrátumává teszi: „A technika a lényege a tudásnak. Nem fogalmakra és képekre tör, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására, tőkére” (Adorno–Horkheimer 1990. 20). Innen ered a *felvilágosodás dialektikája*-nak pozitívizmuskritikája, mivel a pozitívizmus képtelen kritikusan tudatosítani

¹⁴ A filozófiai önértelmezést nem semlegesíti Adorno fenntartása az akadémiai filozófiával szemben. Wellmer beszámolója szerint Adorno inkább „filozófáló értelmiséginek” tartotta magát, tudatosan szembeszegülve az akadémiai filozófiával (Wellmer 2008. 183). Mindez összefügg Adornónál azzal az axiómával, hogy a filozófia nem igazodhat a tudományokhoz.

¹⁵ Lásd ehhez Olay–Ullmann 2011. 280–289.

a felvilágosodás azon tendenciáját, hogy minden tárgyat általános törvény alá soroljon be. A sajátosan újkori tudománynak ez a jellemzője egyúttal a polgári társadalom alapvonása is, melynek lényegi sajátsága az ekvivalencia mint minden dolog átválthatósága pénzre: „A polgári társadalmat az egyenérték uralja. Ez teszi összemérhetővé a különeműt azzal, hogy elvont nagyságokra redukálja. A felvilágosodás számára látszattá lesz minden, ami nem oldódik fel számokban, végső fokon az Egyben” (Adorno–Horkheimer 1990. 24). Horkheimer és Adorno a felvilágosodás leírásához kapcsolják a pozitivizmus kritikáját is, amelynek 19. századi megjelenését a történeti felvilágosodás kiteljesedésének tekintik. A pozitivizmust eközben tág szellemi tendenciaként értelmezik, és egyfajta extrém tudományhittel azonosítják, melynek értelmében minden kérdés és rejtély végső soron megoldható természettudományos metodikával, kiegészítve azzal a reménnyel, hogy a tudomány hosszú távon az ember gyakorlati problémáit is megoldja. A pozitivizmus ettől függetlenül Adorno számára kezdettől fogva a filozófia totalitásgényének feladását jelentette.

Élete vége felé Adorno a „negatív dialektika” elnevezéssel próbálta meg összegezni a hagyományos filozófiához fűződő viszonyát, miközben tartalmilag már régebben meglévő, alapvető motívumokat dolgozott bele ebbe a koncepcióba. Az elképzelés fontos előzménye a „prima philosophia” bírálata, mely az 1956-ban közzétett, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* című kötet programatikusan bevezetésében jelenik meg. Jóllehet a kötet írásai a 30-as évek oxfordi tanulmányaira nyúlnak vissza, a bevezetésben Adorno elvi szinten leszámol a „prima philosophiával”, az eredet-filozófia és a belőle eredő ismeretelmélet hagyományával, amely szerinte a preszókratikusoktól Husserlig terjed. Minden fogalmi-szisztematikus filozófiának azt az árat kell fizetnie, hogy saját céljaihoz igazítja és megcsonkítja a nem-azonost, az egyénit a maga egyszerűségében, ahelyett hogy valójában megragadná. Ebben áll a „prima philosophia eredendő bűne”: „Hogy csak a folytonosságot és teljességet juttassa érvényre, ezért amiről ítélt, arról mindent le kell metszenie, ami nem illik bele” (GS 5. 18). Adorno gondolati programként fogalmazza meg azt a törekvést, hogy a nem-azonost megmentse a filozófiai kritika révén anélkül, hogy Kant és Hegel filozófiai szintje mögé esne vissza.

Az 1966-ban megjelent mű bevezetése a szöveget „szövegetnek” és zeneszerű „kompozíciónak” nevezi (GS 6. 44). Még ha nem is teljesen egyértelmű, van-e mélyebb jelentősége a zenére tett utalásnak, világos, hogy Adorno kifejezetten lemond a gondolatmenetek hagyományos kifejtési formájáról, elsődlegesen a bármilyen értelemben rendszerre emlékeztető kifejtésről. Ennek felel meg az „antirendszer” elnevezés, amely megpróbálja „az egység alapelvének és a fölérendelt fogalomnak a helyére annak az eszméjét helyezni, ami az ilyen egység ígézetén kívül lenne” (GS 6. 10). Önértelmezése szerint a mű egyrészt „metodológia” zenei, irodalmi és szociológiai munkáihoz, másrészt a negatív dialektika nem is a szerző „filozófiája”, hiszen az említett egyéb munkák tartal-

mazzák, s ennyiben a klasszikus filozófiai álláspontok tárgyalásának nem is az az értelme, hogy egy jobb álláspontot dolgozzon ki. Így voltaképpen a *Negative Dialektik* fő témája az, miért utasítja el a megszokott értelemben vett filozófiai gondolkodást.

A negatív dialektika értelmének felfejtését érdemes a nem-azonos nehézkes kifejezése felől kezdeni, mely *ex negativo* jelzi Adorno centrális problémáját, az azonosító gondolkodás bírálátát.¹⁶ A „nem-azonos” első ránézésre elliptikus kifejezés, amelyet ki kellene egészíteni azzal, amivel nem azonos. Ebből belátható, hogy a kifejezés funkcionálisan betöltendő hely, amelyet meglévő fogalmi azonosításokhoz, felosztásokhoz képest kell elgondolni, mégpedig akként, ami kimarad a mindenkori felosztásokból és azonosításokból. Adorno negatív dialektikája abból indul ki, hogy a tárgyak nem oldhatók fel a fogalmakban, s ebben áll szemben a tárgy és a fogalom azonosításán alapuló hegeli dialektikával, melyet Adorno az azonosság dialektikájának nevez. Az egyes, a különös, a fogalom nélküli létező háttérbe szorítása azonban nem csak Hegel gondolkodására jellemző, hanem az egész európai filozófiai hagyományra Platónról kezdve.¹⁷ „A konkrétumoknak a lényegbe történő felemelése – Adorno értelmezése szerint – a konkrétum leigázását jelenti, s ily módon a filozófiai természeturalás kategóriájával jellemezhető” (Weiss 1995. 169). A negatív dialektika feladata e meggyőződés következményeként az, hogy kívül maradjon ezen az uralmi viszonyon.

A filozófiai hagyomány elutasítása azon alapul, hogy a szokásos értelemben vett filozófiai gondolkodást a *Negatív dialektika* összefüggésében Adorno *A felvilágosodás dialektikájához* hasonlóan fogalmi gondolkodásként ragadja meg, ahol a fogalmak funkciója abban áll, hogy mint általánosító meghatározások a létezőket diszponibilissé és uralhatóvá tegyék. Minden fogalmi meghatározás „dialektikus”, amennyiben tagadja valaminek a közvetlen adottságát annak érdekében, hogy az a valami meghatározásában a fogalmak „közvetítése” révén mutakozhasson meg. A tárgy meghatározott léte így függ a fogalmaktól, s innen ered a negatív dialektika programja: negatív dialektikus egy olyan gondolkodás, amely önkritikusan a fogalmak uralmi jellege ellen fordul. Úgy tagadja a fogalmi közvetítést, hogy a közvetlenül adott elsőbbsége a fogalmakkal szemben megmutakozhasson: ez az elsőbbséggel rendelkező közvetlenül adott Adorno kifejezésével a „nem-azonos”. E törekvés mentén értendő az a filozófiára nézve paradox követelmény, hogy „a fogalom segítségével túllendüljön a fogalmon” (GS 6. 7). A nem-azonos az abszolút individuális, amihez abszolút individualitásában csak úgy tudunk megfelelően viszonyulni, ha hagyjuk, hogy hasson ránk, érintsen

¹⁶ Wellmer szerint az azonosító gondolkodás kritikájával függ össze a nyelvkritika, a hétköznapi és tudományos nyelvi kommunikáció iránti bizalmatlanság, mely „bizonyos értelemben Adorno filozófiájának magva” (Wellmer 2008. 180).

¹⁷ „Adorno állásfoglalása a heterogén, a fogalom nélküli, az egyes és különös mellett az ész modern önkritikájának előtörténetéhez kapcsolódik” (Figal 2004. 15).

bennünket és irritáljon.¹⁸ A negatív dialektika értelmében vett gondolkodás rá van utalva az érintettség és irritáció tapasztalatára, mivel azonban nem létezik nem-fogalmi gondolkodás, ezért a negatív dialektikus gondolkodás közvetlenül nem artikulálható. Adorno meggyőződése szerint filozófiailag csak arra van lehetőség, hogy teret hagyunk a nem-azonos tapasztalatának, ami így az irodalomhoz és a művészethez vezet vissza, mivel a negatív dialektika szempontjából abban áll a műalkotás alapvető jelentősége, hogy a nem-azonos, a radikálisan individuális tapasztalatának paradigmatis esete alkotja.

A lényegesen különböző kiindulópontnak megfelelően Adorno dialektikaértelmezése hangsúlyosan eltér Hegeltől, s elsősorban a szubjektum és objektum kölcsönös, egymástól való függőségét hangsúlyozza, amit a Hegeltől kölcsönzött kifejezéssel „közvetítésnek” nevez: „Az objektum közvetítése azt jelenti, hogy nem hiposztazálhatjuk statikusan, dogmatikusan, hanem csak a szubjektivitással való összefonódásában ismerhetjük meg; a szubjektum közvetítése pedig, hogy az objektivitás mozzanata nélkül a szó szoros értelmében semmi sem lenne” (GS 6. 186–187). Amitől nagyon nyomatékosan elhatárolja magát a negatív dialektika, az egy végső egységben való lezárás gondolata – Adorno dialektikája ebben a tekintetben sem az azonosság dialektikája. Az adornói dialektika *negatív* jellegét tehát Hegel elképzelésével való határozott szembefordulásként kell értenünk, melynek kiindulópontja az egyes, a különös rehabilitálása: „A filozófia igazi érdeklődése, a történeti állás szerint, arra irányul, amire nézve Hegel, a hagyománnyal egységben, érdektelenségét bejelentette: a fogalom nélkülire, az egyesre és különösrre” (GS 6. 19–20). Következésképpen a negatív dialektikus gondolkodás fő törekvése a nem-azonos megismerése, s e negatív dialektika képes megmondani, hogy „valami micsoda, míg az azonosság-gondolkodás azt mondja meg, mi alá tartozik” (GS 6. 152). Ez a „megismerés” azonban nem jelenthet fogalmi azonosítást, s így Adornónak azt kell mondania, hogy a nem-azonos nem ragadható meg közvetlenül (GS 6. 64), hanem úgyszólván csak megragadásának kudarcában válik tapasztalattá. Egy Hegel-tanulmányban ezt a paradox törekvést Adorno úgy fogalmazza meg, hogy a filozófiát, ha egyáltalán, akkor legfeljebb úgy lehet meghatározni, hogy az nem más, mint „az erőfeszítés, hogy mondjuk azt, amiről nem lehet beszélni; hogy kifejezésre juttassuk a nem-azonost, miközben a kifejezés azt mégis azonosítja.”¹⁹

¹⁸ Demmerling kiemeli, hogy Adornónál tapasztalatról akkor lehet szó, ha az egyén nem semleges megfigyelő, hanem bele van bonyolódva, sajátos módon érintett a tapasztalás által (Demmerling 1994. 152 sk.).

¹⁹ GS 5. 336. Jelen összefüggésben nincs jelentősége annak, hogy Herbert Schnädelbach kételyt fejezte ki Adorno Wittgensteinre tett utalása kapcsán: „Adorno csak a *Tractatus* első és utolsó mondatait szokta idézni, s az e műről tartott szemináriummal kapcsolatban fordult egyszer így Josef Simonhoz: »Ezekből a dolgokból nem értek semmit sem, s erre igen büszke vagyok.«” (Schnädelbach 1993. 167).

A regulázatlan tapasztalat mindkét bemutatott fogalma az új megjelenését és a meglévő elvárások keresztülhúzását tekinti tapasztalatnak. Mind Gadamernél, mind Adornónál ez a tapasztalat mérvadó jelentése, és ezért beszélhetünk mindkét filozófus esetében a tapasztalat esemény-modelljéről, még ha az más és más gondolati összefüggésekbe ágyazódik is. Dolgozatomban törekedtem kimutatni, hogy az új felmerülése, szóhoz jutása csak az esemény-modell alapján ragadható meg, mivel a tapasztalat regularitás-modellje felől nézve ez a probléma nem látszik. Gadamer filozófiai hermeneutikája differenciált leírást ad a tapasztalat alapvető negativitásáról, tehát arról, hogy a történetileg szituált és előítéletekkel áthatott tudat csak úgy tehet szert tapasztalatra, ha valami új, egy új belátás érvényesül előzetes megértésével és elvárásaival szemben. Adorno egyik döntő gondolati törekvése pedig abban áll, hogy az egyszerűségében megragadhatatlan, a fogalmilag nem elérhető nem-azonos tapasztalatára elvi szinten hívja fel a figyelmet.

A tanulmányban igyekeztem továbbá rámutatni mindkét koncepció nehézségeire. Gadamer elképzelésének gyenge pontját abban foglalhatjuk össze, hogy az új tapasztalatának lehetősége iránti érzékenység miatt háttérbe szorulni látszik a szabályszerűséget, igazolhatóságot jelentő tapasztalat elemzése. Adorno felfogásának alapproblémáját pedig abban láttuk, hogy önmagát nem képes filozófiai, azaz fogalmi gondolkodásként artikulálni. Mindazonáltal a két koncepció tanulságai a tapasztalat igényesen átfogó elmélete számára megkerülhetetlenek.

IRODALOM

- Adorno, Theodor Wiesengrund 1976. Bevezetés. In Papp Zsolt (szerk.) *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiájában*. Budapest, Gondolat. 164–253.
- Adorno, Theodor Wiesengrund – Max Horkheimer 1990. *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József et al. Budapest, Gondolat–Atlantisz.
- Adorno, Theodor Wiesengrund 1998. *Gesammelte Schriften*. 20 köt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (GS)
- Bubner, Rüdiger 1989. *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Demmerling, Cristoph 1994. *Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Elm, Ralf 2007. Schenkung, Entzug und die Kunst schöpferischen Fragens. Zum Phänomen der Geschichtlichkeit des Verstehens in Gadamer's „Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins”. In Günter Figal (szerk.) *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan.
- Figal, Günter 2004. Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos. In Wolfgang Iser – Günter Figal – Richard Klein – Günter Peters (szerk.) *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*. Freiburg/München, Alber.
- Foster, Roger 2007. *Adorno. The Recovery of Experience*. Albany/NY, SUNY Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1986–1995. *Gesammelte Werke*. 10 köt. Tübingen, J.C.B. Mohr. (GW)

- Gadamer, Hans-Georg 1991. Szöveg és interpretáció. In Bacsó Béla (szerk.) *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris (= IM).
- Gripp, Helga 1986. *Theodor W. Adorno: Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*. München, Schöningh.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, Budapest.
- Heidegger, Martin 1967. Wissenschaft und Besinnung. In uő. *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen, Neske. 41–67.
- Honneth, Axel 1997. *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs, Jelenkor.
- Olay Csaba 2002. Hatástörténet és értelmezés. *Világosság* 2002/4–7. 34–39.
- Olay Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Olay Csaba 2010. Művészet és hermeneutika Gadamernél. In Olay Csaba (szerk.) *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 245–270.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- O'Connor, Brian 2004. *Adorno's Negative Dialectics. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge (Mass.) – London, MIT Press.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Ruchlak, Nicole 2004. Alteritát aus hermeneutische Perspektive. In Schönherr-Mann – Hans-Martin (szerk.) *Hermeneutik als Ethik*. München, Fink. 151–167.
- Schnädelbach, Herbert 1993. Bölselet Heidegger és Adorno után. *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/1–2. 166–183.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, Yale University Press.
- Weiss János 1995. *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Budapest, Akadémiai.
- Wellmer, Albrecht 2008. *A modern és a posztmodern dialektikája. Az észkritika Adorno után*. Budapest, Gond–Cura.
- Wiggershaus, Rolf 1988. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München–Wien, Carl Hanser Verlag.

Az észlelési tapasztalat*

I. AZ ÉSZLELÉSBEN MEGJELENŐ TAPASZTALATFÜGGETLEN VILÁG

A külvilágról szerzett tudásunk fő forrása az észlelés, és ebben az írásban az észlelés egy filozófiai elméletét fogom kifejteni. Hadd tisztázzam először is a vizsgálat alá vont jelenség mibenlétét és az itt használt terminológiát. A tudatfolyam eseményei közül számos tapasztalat rendelkezik érzéki vonásokkal. Ezeket legjobban felsorolással lehet megragadni: ide tartoznak a *testi érzetek*, például a fájdalom, a jóllakottság, a fáradtság vagy a szédülés érzete. Ezután ide tartoznak az *észlelési tapasztalatok*, vagyis az olyan tapasztalatok, amelyek érzéki sajátosságaik révén a külvilág valamilyen aspektusát jelenítik meg. Hagyományosan az észlelési tapasztalatokat öt érzékszerv alapján szokás csoportosítani: látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás. Ezen kívül az érzéki tapasztalatok körébe tartoznak az *álmok* és a való életben előforduló – például pszichotikus – *hallucinációk* is, ugyanis ezek is rendelkeznek érzéki sajátosságokkal, mint például színek, hangok vagy például illatok érzete. Ugyanezen megfontolás alapján a képzelet azon esetei, amikor nem pusztán intellektuálisan, hanem érzéki vonások révén – például vizuálisan – képzelünk el valamit, szintén az érzéki tapasztalatok közé sorolhatók.

Az észlelési tapasztalatok tehát az érzéki tapasztalatok egy alcsoportját alkotják, és egyik sajátosságuk az, hogy egy észlelési tapasztalatban az észlelő számára egy *tapasztalatfüggetlen világ* jelenik meg. Amikor hallunk vagy tapintunk valamit, a világ valamilyen vonása tárulkozik fel számunkra. Szokás úgy is fogalmazni, hogy az észlelés *nyitottá tesz* minket a világra: egy tipikus észlelési tapasztalatban a világ jelenik meg vagy tárulkozik fel számunkra.

Hogy világos legyen ez a vonás, érdemes az észlelést más érzéki tapasztalatokkal összevetni. Vegyük például a szédülés érzetét. A szédülés egyfajta érzés,

* Az írás hátterét adó kutatást támogatta az Európai Bizottság FP7/2007–2013 keretprogramja az FP7-238128 projekt keretében, valamint a MAG Zrt. a BETEGH09 projekt keretében. Nagyon köszönöm a Szemle névtelen bírálójának a gondos olvasást és a hasznos észrevételeket az írással kapcsolatban.

a tudat egy sajátos módosulása. Ha jellemezni akarnám ezt a tapasztalatot, úgy tűnik, a hangsúly leginkább ezen lenne: mármint azon, hogy hogyan érzek én, amikor szédülök. Mennyire más ez, mint mondjuk a mostani látási tapasztalatom jellemzése. Ahogy arra számos szerző felhívta a figyelmet, a közönséges észlelési tapasztalatok legtermészetesebb bemutatása az észlelés *tárgyaira* támaszkodik. Ha el akarom mondani az olvasónak, milyen is a jelenlegi látási élményem, akkor azt fogom elmondani, hogy *mit* látok, valahogy így: egy fenyőerdővel borított alpesi hegyoldalt, felette a kék égen néhány fehér felhő, a távolban a hegycsúcsok tetején hótakaró. Az olvasó innen már nagyjából tudja is, miféle élményben van részem. Hasonló gondolatot fogalmaz meg Heidegger egy gyakran idézett passzusban:¹

A dolgok megjelenésekor közvetlenül és tulajdonképpen – ahogy e fogalomból következnék – sohasem az érzetek özönét, például a hangokét vagy zajokét fogjuk fel, hanem a kürtőben hallható vihar süvítését, a hárommotoros repülőgépet és a Mercedes halljuk, mégpedig úgy, hogy az az Adlertől mindenképpen különbözzék. Minden érzetnél sokkal közelebb vannak hozzánk maguk a dolgok. Az ajtó csapódását halljuk a házban, nem pedig akusztikai érzeteket vagy akár csak pusztá zajokat (Heidegger 1936/1988. 46).

Vannak persze elméletek, amelyek szerint a különbség a szédülés érzete és az alpesi havasok látványa között csak első látásra komoly, valójában a szédülés is, akár csak a látási élmény, a világ egy aspektusát jeleníti meg vagy reprezentálja számunkra (lásd Crane 2003). Ha van is valami ezekben az elméletekben, az világos, hogy a szédülés sokkal kevésbé nyilvánvalóan irányul a világra, mint a látás. Bizonyos találékonyság és szellemes magyarázat szükséges ahhoz, hogy a szédülés tárgyát felfedezzük. Az észlelésnél erre nincs szükség: a tárgy ott van, hogy úgy mondjam, majd kiszúrja a szemünk.

Az észlelés tárgyai közé sorolom mindazt, amire az észlelés irányul, tehát tárgyakról itt most általános értelemben, nem pedig ontológiai kategóriaként beszélünk – tárgynak számít a felhők árnyéka a zöld legelőn, a kék ég kéksége, a távoli hegycsúcs majdnem szabályos háromszög alakja. Tárgy minden, amit látok. A következő fontos megjegyzés az, hogy az észlelés tárgyai *tapasztalatfüggetlenként* jelennek meg. Azok a kifejezések, amelyeket az észlelési tapasztalat jellemzésére használok – a kék ég, a zöld mezőn kirajzolódó árnyék – csupa olyan jelenségre utalnak, amely akkor is fennállna, ha én most éppen nem tapasztalnám őket. Legalábbis ezt sugallja maga a tapasztalat: ha behunynám a

¹ Egy másik klasszikus változat Strawson 1979.

szemem, az ég nem válna színtelenné, az árnyék nem szívódna fel a földről. Ha hirtelen minden tudatos élményem megszűnne, a kékséget, az árnyékot – érzésünk szerint – az sem befolyásolná.

Ebben a tekintetben is első látásra különbség van az észlelési tapasztalatok és például egyes testi érzetek között. A szédülés érzését egy olyan vonás látszik leginkább jellemezni, amely nem egy tapasztalatfüggetlen tárgytól nyeri természetét. A szédülést és a fáradtságot *maga az érzés* különbözteti meg; ami az egyik vagy másik esetben sajátságos, azt nem elsősorban egy külső tárgyra való utalással tudjuk megragadni. Az effajta érzések a jelek szerint nem mutatnak magunkon túl, nem irányulnak valami más, tőlük különbözni látszó entitásra: lényegük kimerül a tudat sajátos módosulásában.

Itt eddigi leírásunk egy fontos pontosításra szorul. Mindeddig a szembeállítottuk a tapasztalatfüggetlen *külvilágot* és a szédülés tapasztalatfüggő érzés jellegét. Vannak azonban olyan testi érzetek is, amelyek nem illeszkednek ebbe a felosztásba. Saját testünket általában nem tekintjük a külvilág részének, de nyilván testünk is lehet az öt érzékszerven keresztül történő észlelés tapasztalatfüggetlen tárgya. Ha látom a lábamat, vagy az ujjammal követem a tenyeremen a redőket, akkor teljesen szokásos látási és tapintási tapasztalatban van részem, amelynek tárgyai – a lábam, a tenyerem – akkor is léteznének, ha éppen nem tapasztalnám őket ily módon.

Mi a helyzet a testi érzetekkel? Ahogy arra sokan rámutattak, számos testi érzet együtt jár specifikus testrészek tudatával: mondjuk viszket a bal térdem, vagy fáj a tenyeremen egy horzsolás. Ezeknek a tapasztalatoknak az elemzése igen összetett és vitatott, de abban hasonlítani látszanak az észleléshez, hogy megjelenik bennük egy olyan létezőnek a közvetlen tudata – térd, tenyér – amely akkor is létezne, ha éppen nem tapasztalnám őket. Ezért tehát jogos azt mondani, hogy ezeknek az érzeteknek tapasztalatfüggetlen tárgyai vannak, és ennyiben hasonlítanak a szokásos öt érzékszerven keresztül történő észleléshez. További kérdés azonban, hogy a tapasztalat teljes természetét lehet-e jellemezni a tapasztalatfüggetlen tárgyra és annak tapasztalatfüggetlen tulajdonságaira hivatkozva. Ezt a kérdést itt nyitva hagyjuk; mostani céljainkhoz elegendő annak megjegyzése, hogy egyes testi érzetekben – de nem feltétlenül az összesben – megjelenik egy tapasztalatfüggetlen tárgy.

II. ÉSZLELÉSELMÉLETEK

A jelen írás tárgya elsősorban az a jelenség, hogy az észlelésben és egyes testi érzetekben tapasztalatfüggetlen tárgyak jelennek meg. Az észlelés filozófiai elméleteinek számos jelenséget kell értelmezni, és a most tárgyalt jelenség csak egy ezek közül. Ezen írás keretein belül nem vállalkozhatom az összes észleléselemélet kimerítő értékelésére, ezért kérem az olvasó megértését azt illetően,

hogy csak egy aspektusra korlátozom a vizsgálódást.² Az észlelés különböző elméleteiben más és más a helye tapasztalatban megjelenő tapasztalatfüggetlen világnak. Az alábbi bekezdésekben erről adok rövid összefoglalót.

Az észlelés *reprezentációs elmélete* szerint az észlelési tapasztalatok természetét teljes mértékben az határozza meg, hogy mit reprezentálnak. A reprezentáció általános fogalom; az alábbi jel például azt reprezentálja, hogy az úton munka folyik:



1. ábra: közlekedési tábla

Az a vélekedés, hogy hamar munka ritkán jó, azt a feltételezett tényállást reprezentálja, hogy hamar munka ritkán jó. Az én jelenlegi észlelési tapasztalatom pedig a kék ég, hófödte hegycsúcsok és a többi jelenlétét reprezentálja. Ha besötétedik, vizuális tapasztalatom mást fog reprezentálni: a kék ég helyett az éjszakai égboltot, csillagokkal. A reprezentációs elmélet szerint ebben ragadható meg egy észlelési tapasztalat teljes mentális természete: az egyik ezt reprezentálja, a másik azt. A tapasztalatban megjelenő tapasztalatfüggetlen világ ebben az elméletben tehát a következő helyet kapja: a reprezentáció tárgya.

Egy másik elmélet, a *naïv vagy direkt realizmus* szerint az észlelési tapasztalatok, amennyiben helyesek, úgy jelenítik meg a világot, hogy a világ maga a tapasztalat alkotórésze lesz. Az előző bekezdésben említett reprezentációs elmélet szerint egyes reprezentációk helyesen reprezentálják a világot, mások helytelenül. Például lehetséges, hogy a fenti közlekedési táblát a munkálatok befejezése után ottfelejtje valaki: ebben az esetben a reprezentáció helytelen lesz. Mindettől azonban, az elmélet szerint, magának a reprezentációnak a tartalma, vagyis lényegi természete, nem változik: akár folynak a munkálatok az úton, akár nem, a tábla mindig ugyanazt mutatja. Az észlelési tapasztalatok esetében ez azt jelenti, hogy a hallucinációk mentális természete megegyezik a tőlük megkülönböztethetetlen valódi észlelési tapasztalatok természetével. A naiv realista viszont ez tagadja. Szerinte egész más a helyzet akkor, amikor a világ valóban megjelenik, és akkor, amikor csak úgy tűnik, hogy megjelenik. Amikor a világ

² Így például nem lesz szó – legfeljebb érintőlegesen – arról a kérdésről, hogy az észleléseleméletek hogyan kezelik az illúzió vagy hallucináció jelenségét. Az észleléseleméletek végső értékeléséből ez a feladat természetesen nem hagyható el, de a jelen írás ilyen átfogó értékelésre nem vállalkozik.

tényleg megjelenik, maga is része az észlelési tapasztalatnak. A tapasztalatban megjelenő elmefüggetlen világ szerepe tehát ez: vagy része, vagy éppenséggel csak látszólag része az észlelési tapasztalatnak.

Mindkét elméletben közös, hogy *a tapasztalatfüggetlen világ látszólagos megjelenésének tényét nem elemzik tovább fenomenológiai eszközökkel*. Néhány reprezentációs elmélet kísérletet tesz arra, hogy a reprezentáció fogalmáról reduktív elemzést nyújtson, például tapasztalatok és tárgyaik között fennálló rendszeres oksági vagy törvényszerű oksági kapcsolatokra alapozva. Ezek az elméletek azonban nem fenomenológiai elemzést nyújtanak; magát azt a körülményt, hogy a tapasztalatfüggetlen világ az észlelésben megjelenik, fenomenológiailag adottnak veszik. Ugyanez áll a naiv realista elméletekre.

Némileg más a helyzet az érzetadat elmélettel. Az érzetadat-elmélet kiindulópontja is az, hogy bizonyos érzéki minőségek megjelennek az észlelési tapasztalatban: most például a kék ég kéksége, a hegycsúcs háromszöge. Lehetséges azonban, hogy ezek a minőségek akkor is megjelennek, ha hallucinálok. Az érzetadat elmélet védelmezője szerint a kék meg a háromszög a hallucinációban is jelen van, de a kék nyilván nem az ég kéksége, és a háromszög nem a hegycsúcsé, hiszen azon nincsenek előttem. Következésképpen valami máshoz kell tartozniuk, és ez nem más, mint az érzetadat: egy olyan, létében a tapasztalattól függő entitás, amely az érzéki minőségek hordozója, és amelynek az észlelés során közvetlenül tudatában vagyunk.

A reprezentációs és a naiv realista elmélet képviselője készpénznek veszi az első szakaszban említett fenomenológiai tény, mármint azt, hogy úgy tűnik, az észlelésben a tapasztalatfüggetlen világ jelenik meg, és mindkettő beilleszti a tény az elméletébe a maga módján: az észlelési tapasztalat a tapasztalatfüggetlen világot reprezentálja vagy prezentálja. Az érzetadat elmélet számára azonban a helyzet kissé bonyolultabb, hiszen annak fényében, amit eddig tudunk az elméletéről, a fenomenológiai tény komoly további magyarázatra szorul. Ha az észlelés közvetlen tárgyai tapasztalatfüggő tárgyak, akkor ugyan miért olyan erős az a benyomás, hogy a megjelenő tárgyak tapasztalatfüggetlenek? Hogyan támad ez a benyomás, mi magyarázza, és mi tartja fenn?

Az ebben az írásban védelmezett elmélet szerint nincsenek érzetadatok:³ az észlelés során nem észlelünk közvetlenül elmefüggő tárgyakat, amelyek az érzéki minőségek – kék, háromszögletű – hordozói. Egy ponton azonban hasonlít a jelen vállalkozás az érzetadat-elméletre: engem is az érdekel, hogy hogyan alakul ki az a benyomás, hogy az észlelésben a tapasztalatfüggetlen világ jelenik meg. Hogy ez miért kérdés, és hogyan lehet megválaszolni, azt a következő szakaszokban elmagyarázom.

³ Itt megint csak az olvasó megértését kérem: az érzetadatok léte elleni kimerítő érvelés megint csak meghaladja ennek az írásnak a kereteit, ezért itt egyszerűen felteszem, hogy nem léteznek.

III. MIÉRT KÉRDÉS?

A reprezentációs elméletet egyes filozófusok kiterjesztik az észlelési tapasztalatokon is túl, például az utóképekre (Tye 1995). Utóképet például akkor tapasztalunk, ha egy darabig nézünk egy zöld négyzetet, és utána tekintetünket egy fehér falra fordítjuk: látóterünkben határozottan megjelenik egy piros négyzet. Egyes reprezentacionalisták szerint az utókép formáit és színeit a fehér falra festett mintákként tapasztaljuk: vagyis ennek a tapasztalati élménynek ugyanaz a reprezentációs tartalma, mint egy falra festett halványpiros négyzet észlelési tapasztalatának tartalma. El tudom képzelni, hogy vannak ilyen utóképek is, de az az igazság, hogy az én utóképeim rendszerint egészen mások. Az enyémek ugyanis nem látszanak igaznak: inkább ahhoz hasonlítanak, amikor az ember szeme káprázik vakító fényben, mint ahhoz, amikor egy falra festett ábrát nézek. Szerencsére ezzel nem vagyok egyedül, mert a jelek szerint Ned Blocknak is ez a tapasztalata:

Az utóképek – legalábbis azok, amiket én próbáltam – nem látszanak igazi tárgyaknak, és nem látszanak igazán pirosnak. Inkább olyan, hogy is mondjam... illuzórikusnak tűnnek. Mindenki saját maga is kipróbálhatja. A félreértések elkerülése végett: az utókép tapasztalata és egy paradicsom tapasztalata szerintem is megegyezik valamilyen, amit színtulajdonságnak tekintünk. Állításom az, hogy amikor utóképet tapasztalunk, nem vagyunk hajlamosak azt gondolni, hogy bármi is igazából piros (Block 1996. 32, saját fordításom).

A zöld mezőről a hegyoldalon határozottan az az érzésem, hogy ott van, és zöld, függetlenül attól, hogy nézem vagy sem; ahogy fentebb mondtam, érzésem szerint a zöld nem tűnik el a világból, ha behunyom a szemem. Az utókép nem ilyen: ha behunyom a szemem, ez az utóképet is eltünteti – illetve nem is tűnteti el teljesen, mert éppen, hogy marad belőle valami maradvány, amikor behunyom a szemem, és éppen ez mutatja a legjobban, hogy nem a külső, tapasztalatfüggetlen világ része.

Hasonló a helyzet például a migrén előtt jelentkező jellegzetes vizuális élménnyel, amit „migrénaurá”-nak szokás nevezni. Egyik változatában a látómező egy részében villódzó cikcakk alak jelenik meg. Az alábbi képen látható, hogyan nézne ki a migrénaura, ha tényleg a külvilágban jelenne meg, de az igazság az, hogy a valóságban nem így néz ki. Az alábbi kép egy szivárványhoz hasonlít, de a migrénaura valójában nem olyan, mint egy szivárvány. A villódzás nem kívül tűnik fel, hanem inkább a tapasztalat részeként jelenik meg, és ha az ember behunyja a szemét, megmarad, ami tovább erősíti azt az érzést, hogy az élmény nem a külvilág, hanem pusztán a tudat része.

Ha lennének érzetadatok, akkor az utókép vagy a migrénaura tapasztalata alkalmat adna arra, hogy az érzetadatokat valódi természetük szerint észleljük:



2. ábra: kísérlet a migrénaura megragadására. Forrás: Wikipedia

mármint tapasztalatfüggő tárgyként, amely érzéki tulajdonságokkal rendelkezik. Az utókép és a migrénaura ugyanis pont ilyesfajta dolgoknak *látszanak*. Az érzetadat-elmélet szerint egy paradicsom észlelésekor az észlelt piros valójában egy érzetadathoz tartozik, de az élmény maga mást sugall: tudniillik azt, hogy a paradicsomhoz tartozik. Ahogy fentebb érveltem, a helyzet más az utóképek és a migrénaura esetében.

Mindez arra mutat, hogy a rendszerint tapasztalatfüggetlen tárgyakkal aszociált érzéki tulajdonságok – színek, formák – tudata *önmagában* nem elegendő a tapasztalatfüggetlenség élményéhez. Az első szakaszban arról beszéltem, hogy legalábbis első látásra, a szédülés élményét jellemző tudatos karakter nem jellemezhető tapasztalatfüggetlen tárgyakra való hivatkozással, azaz a szédülés mindössze a tudat egyfajta sajátos módosulása. Talán gondolhatnánk ebből azt, hogy a különbség a tapasztalatfüggetlen tárgyakat meg-, illetve meg nem jelenítő élmények között az érzéki vonások minőségében rejlik: a szédülés-típusú minőséget a tudatban helyezzük el, a kék ég és a hófödte hegycsúcs észlelésekor tapasztalt minőségeket pedig a tapasztalatfüggetlen tárgyokban. Az utóképek és a migrénaura jelensége megcáfolni látszik ezt a nézetet. Az egyszerű érzéki minőségek – színek, formák – ugyanis mind ezekben az élményekben, mind pedig rendes észlelésekor jelen vannak; mégis, az első esetben nem helyezzük a minőséget a tapasztalatfüggetlen világba, a másodikban viszont igen.

Ez az összehasonlítás indokolja ennek az írásnak az alapkérdését: vajon hogyan tesz szert egy tapasztalat egy elmefüggetlen tárgyra? Tudunk-e valamit mondani azoknak a tapasztalatoknak a fenomenológiájáról, amelyek rendelkezni látszanak tapasztalatfüggetlen tárgyakkal, szemben azokkal, amelyekben ilyen tárgy nem jelenik meg? Állításom szerint a reprezentációs és a naiv realista

elmélet itt egy bizonyos nehézséggel néz szembe. Fontos észben tartani, hogy a tapasztalatfüggetlen tárgy megjelenését itt most nem aktuálisan, hanem pusztán fenomenológiailag értelmezem. Nem azokról a tapasztalatokról van szó, amelyekben *mintha* megjelenne egy tapasztalatfüggetlen tárgy, ámde valójában a tárgy nem létezik. Az ilyesfajta élményeket szokás hallucinációnak nevezni, és ezekről a reprezentációs és naiv realista elméletnek bőven van mondanivalója. Ha az utóképek vagy a migrénaura hallucinációk lennének – mint ahogy azt például a reprezentációs elmélet egyes képviselői állítják – akkor ugyanez az elemzés alkalmazható lenne rájuk. Csakhogy nézetem szerint ezek a tapasztalatok nem hallucinációk. Ahogy Richard Bentall megfogalmazta, „a realitás illúziója [...] a hallucinációs tapasztalatok sine qua nonja” (Bentall 1990. 82). Márpedig az utóképeknél és a migrénauránál ilyen illúzió álláspontom szerint nincsen.

A reprezentációs és a naiv realista elmélet szerint az érzéki tapasztalatokat tárgyak jellemzi. A naiv realista szerint a tárgy tapasztalatfüggetlen (a valódi észlelés esetében), vagy legalábbis annak látszik (a hallucináció esetében). Az utóképek egyik kategóriába sem illenek bele. Mi a helyzet a tapasztalat tárgyaival a reprezentációs elmélet szerint? Egy nagyon általános értelemben talán mondhatnánk, hogy az utókép, illetve a migrénaura a kérdéses tapasztalatok *tárgya*, de éppenséggel ez olyan tárgy, ami tapasztalatfüggő létmóddal rendelkezik. Csakhogy egy effajta nézet igencsak ütközne a reprezentációs elmélet általános motivációival. Ha az utókép és a migrénaura a tapasztalat tárgyai lennének, akkor ezzel bebizonyosodna, hogy legalábbis ezekben az esetekben az érzetadat-elmélet helyes. Ugyanis ezek a tárgyak ténylegesen érzetadatok lennének: vagyis a tapasztalat közvetlen, elmefüggő tárgyai, amelyek az érzéki minőségek hordozói. Csakhogy a reprezentációs elmélet éppen az érzetadat elmélettel való polémiaiban jött létre; a reprezentacionalisták éppen azt tagadják, hogy lennének érzetadatok.

Ha tehát az utóképek és a migrénaura nem hallucinációk – azaz nem rendelkeznek a realitás illúziójával –, akkor nem világos, hogy hogyan illeszkednek be egy olyan elméletbe, amely azt tartja, hogy az érzéki tapasztalat tárgyaival jellemezhető, ám a tárgyak közül kizárja az érzetadatokat. Ezért a reprezentációs és naiv realista elmélet itt első látásra egy problémába ütközik. Nem akarom állítani, hogy ez az ellenvetés végletes az elméletek számára; mindössze azt akarom illusztrálni, hogy mi lehet a motivációja az itt bemutatandó elméletnek. Az általam védelmezett elmélet egyik központi vonása ugyanis az, hogy az érzéki tapasztalat eredeti formájában egyáltalán nem rendelkezik tárggyal. A következő szakaszban ezt az elképzelést részletesebben kifejtem.

IV. AZ ELMÉLET

Az észlelés itt javasolt elmélete a következő. Az érzéki tapasztalat, eredeti formájában, nem rendelkezik semmilyen tárggyal: a különböző minőségek a tudat különböző módosulásai. Nem érzetadatokról van szó, vagyis a tudat közvetlen, tapasztalat-függő *tárgyairól*, amelyek érzéki minőségek hordozói. Ilyen tárgyak nincsenek. Egy tudatos érzéki élmény, tiszta formájában egy pusztán érzés, természetét egyszerűen az *érzés minősége* adja meg. A szokásos terminológiát használva: az érzésnek nincs intencionális vagy reprezentációs tárgya. Nem irányul semmi másra saját magán kívül, nem jelenít meg semmi mást, csak maga van jelen a tudatban, a tudat egy módosulásaként.

Van az észlelésnek egy olyan elmélete, amelyről korábban nem szóltam, de mutat bizonyos rokonságot az itt védelmezett elmélettel. Ez az úgynevezett „határozói” elmélet (*adverbial theory*). A kiindulópont hasonló ahhoz, amit az előbb említettem: a tapasztalat minőségét az határozza meg, hogy *hogyan érez* az alany, amikor a tapasztalatot átéli. A „hogyan” kérdésre a válasz egy határozó: ezért az elmélet képviselői úgy fogalmaztak, hogy az alany „pirosan” vagy „téglaalaposan” érez, amikor a megfelelő érzéki minőségeknek van tudatában. Az elmélettel meglehetősen problémák vannak, és ezért érdemesnek látszik feladni a határozói szerkezethez való ragaszkodást. Helyesebb azt gondolni, hogy az érzéssel kapcsolatos állítások nyelvtani formája nem dönt az észlelési tapasztalatok metafizikai szerkezetét illetően. Ez abból is kiderül, hogy van olyan konstrukció, ami egészen más irányba mutat: az érzetadat elmélet képviselője például erősködhetne, hogy az a tény, hogy a „Mit érzek?” kérdésre „Fájdalmat érzek” válasz adható, megmutatja, hogy a fájdalom valójában egy *tárgy*, amelynek közvetlenül tudatában vagyunk.

A határozói elmélet abban megegyezik az itt védelmezett elmélettel, hogy mindkét nézet szerint az érzéki tapasztalat eredeti formájában nem tárgyakkal jellemezhető (legyenek azok elmefüggő érzetadatok vagy elmefüggetlen prezentált vagy reprezentált tárgyak), hanem a tudat pusztán módosulásával. Abban viszont eltér a határozói elmélettől, hogy nem látom értelmét a határozói szerkezethez való ragaszkodásnak. Ontológiai szerkezetét tekintve egy érzéki tapasztalat egy esemény, amely valamilyen *minőséget* példáz. Tehát, ha grammatikai kategóriákkal kellene jellemezni az itt kifejtett elméletet, akkor talán *melléknévi* elméletnek nevezhetnénk.

További fontos körülmény, hogy az észlelés során az érzéki minőségek rendkívül figyelemre méltóan részletes, stabil, megjósolható, és megjósolható módon manipulálható rendben érkeznek. Ez a legfeltűnőbb a vizuális tapasztalat esetében. Vegyük például az élénk táruló látványt, ahogy gépelem ezt a szöveget. A szövegszerkesztő kis ikonjai a formák és színek apró részleteit kínálják, és ezek a vonások egészen csodálatos módon állandóak: ugyanúgy vannak jelen tapasztalatomban hosszú órákon keresztül, amíg ülök a képernyő előtt, és ha el-

fordítom a tekintetem, és visszatérek, ugyanazt a rendezett struktúrát mutatják. Egymáshoz képest elfoglalt helyzetük is állandóságot mutat; miközben vándorol a szemem a képernyőn, az ikonok megbízható módon a helyükön maradnak. További figyelemre méltó tény, hogy vizuális tapasztalatom ugyancsak csodálatos összhangban van a többi érzékszerven keresztül nyert tapasztalatommal, és azok is összhangban vannak egymással. Szememmel követni tudom az egér mozgását a képernyőn, amivel összhangban van az ujjam mozgása az egérpadon; a gépelés ritmusa ugyanaz az ujjaimon jelentkező tapintási élményben, mint a billentyűk kopogásának hallási tapasztalatában.

Ha összevetjük ezt az élményt a korábban idézett utókép-élménnyel, több fontos különbséget is felfedezhetünk. Először is, az utóképben nincs annyi részlet, mint jelenlegi vizuális élményemben. Másodszor, a meglevő részletek sem elérhetőek a további vizsgálódás számára: úgy tűnik, hiába próbálok valamilyen módon – a szemem mozgatásával, hunyorításával – az utókép különböző aspektusaira összpontosítani, ugyanis a benyomás állandóan változik, és ahogy próbálok összpontosítani, már majdhogynem fel is szívódott a szemem elől. Harmadszor, az utókép sajátos módon mozog, ahogy mozdítom a tekintetem, ami alapvetően különbözik attól, ahogy külvilág tárgyai látszólag a helyükön maradnak, miközben a tekintetem vándorol. Negyedszer, ahogyan már mondtam, az utókép bizonyos formában megmarad, ha behunyam a szemem. Ötödször, az utókép tapasztalata nincs más észlelési tapasztalattal összhangban. Az utóképek előttem bizonyos – bár nehezen bemérhető – távolságra jelennek meg, de ha megpróbálok megérinteni őket, a vállalkozás természetesen sikertelen lesz.

Mindezek a vonások együttesen kifejezetten azt a benyomást keltik, hogy az utókép nem tapasztalatfüggetlen létező, és a tulajdonságok, amelyek az utóképet jellemzik – színek, formák – nem tapasztalatfüggetlen minőségekként jelennek meg. Az embernek határozottan az az érzése, hogy ha a piros utókép-tapasztalat megszűnik, akkor ez akár magának a pirosságnak a teljes megszűnését is jelenthetné. Ezzel szemben ha elfordítom a szemem egy paradicsomról, akkor nincs az az érzésem, hogy a pirosságot is kiiktattam a világból.

Az elmélet lényege tehát a következő: az érzéki tapasztalat, eredeti és tiszta formájában puszta érzés, a tudat meghatározott minőségű módosulása. Amikor azonban az érzéki minőségek egy karakterisztikus, nagymértékben jósolható, a különböző érzékszervek révén nyert minőségek között összhangot teremtő, stabil szerkezetbe rendeződnek, akkor létrejön a tapasztalatfüggetlen világ képze, és az érzéki minőségeket immáron nem a tudat puszta módosulásaként, hanem mint külső tárgyak tapasztalatfüggetlen vonásait tapasztaljuk.

V. EGY PÉLDA: SZÉDÜLÉS ÉS VÉRCUKORSZINT

Ahogy az előző szakaszban mondtam, az érzéki minőség, eredeti formájában, pusztán érzés. Javaslatom szerint vannak olyan aktuális érzések, amelyeknek ez a legjobb jellemzése: ilyenek például a szédülés egyes esetei. Azt is állítottam, hogy a rendezett struktúra révén bizonyos érzések szert tehetnek egy tárgyra: azaz az érzés immáron nemcsak saját maga, hanem egy rajta kívül levő és tőle független létező tudatává válik. Az alábbiakban bemutatok erre egy példát.

Egyes embereknél előfordul, hogy vércukorszintjük hirtelen leesik. A tünetek igen jellegzetesek: szédülés, gyengeség, hirtelen forróságérzés, reszketés érzése. Ez néha velem is megtörténik – utólag rendszerint kiderül, hogy előtte nem ebédeltem rendesen. Amikor először tapasztaltam az élményt, fogalmam sem volt, miről van szó, tudatomat teljesen lefoglalta a kellemetlen érzés. Később megtanultam, hogy az ok valószínűleg a vércukorszint csökkenésében keresendő; ezt az is alátámasztja, hogy ha eszem valami édességet, a tünetek rövid idő alatt kivétel nélkül mindig megszűnnek. Manapság, ha véletlenül előfordul az élmény, valószínűleg így magyaráznám el a helyzetet: érzem, hogy a vércukorszintem leesett, gyorsan ennem kell valami édeset.

A lényeg az, hogy az érzés minőségének jellemzésére valóban ez a kifejezés a legalkalmasabb, és tényleg így is jelenik meg a tudatomban: mint a *vércukorszint esésének* érzése. Hasonlóképpen ahhoz, ahogy egy másik élményt leginkább úgy tudok megragadni, mint a *hőfölte hirtelen látványát*. A vércukorszint eszméje közvetlenül jelenik meg tudatomban: látszólag semmi következtetésre nincs szükség. Más érzések is leginkább tárgyuk segítségével írhatóak le: egy ér lüktetésének érzése, vagy egy hideg tárgy érintésének érzése. A különbség ebben az esetben az, hogy az érzés itt az alacsony vércukorszint érzése. Legalábbis számomra így jelenik meg.

Ez persze nem hasonlít az észleléshez annyiban, hogy az alacsony vércukorszint nem a külvilág része, hanem saját testemnek egy állapota. Annyiban viszont mégiscsak hasonlít az észleléshez, hogy az alacsony vércukorszint egy *tapasztalatfüggetlen körülmény*. Általában feltűnik, ha leesik a vércukorszintem, de világos, hogy az állapot akkor is előállhatna, ha éppen mélyen aludnék és az állapot tudatos élményeim nem befolyásolná.

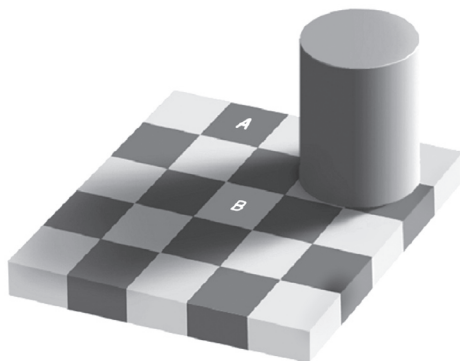
Általánosságban a következőképpen írhatnánk le ezt a folyamatot. Adott egy érzet, amelyet egy bizonyos elme-független ok vált ki tapasztalható rendszerességgel. Az alany kezdetben csak az érzés alapján azonosítja az érzetet, anélkül, hogy különösebben tekintettel lenne az okára. Amikor azonban sikerül azonosítania az okot, egyúttal képessé válik arra is, hogy a tapasztalatból az ok jelenlétére következtessen. Egy bizonyos idő után a tapasztalat ténylegesen az ok jelévé válik a tapasztaló egyén tudatában: azaz a tapasztalat az ok jelenlétének érzésévé válik. A vércukorszint jelenlétének tudata nem a tapasztalat kvalitatív minőségének eredeti vonása. Az interpretációs folyamat azonban ezzel a tárggyal ruházza fel a tapasztalatot.

Valaki tehetné azt az ellenvetést, hogy az ok jelenléte nem válik tárggyá, hanem pusztán *következtetünk* az ok jelenlétére a tapasztalat minőségéből. A következtetés ugyan nem tudatos, folytatódik az ellenvetés, de mégis megtörténik. Ez viszont azt jelenti, hogy az ok jelenléte nem az eredeti érzéki tapasztalatnak lesz tárgya, hanem egy másik mentális állapotnak, valószínűleg egy ítéletnek, amely valamiféle következtés konklúziója.

Az ellenvetés ellen szól az, amit maga az ellenvető is elismer: hogy tudniillik a következtetés nem tudatosan megy végbe. Honnan tudjuk akkor biztosan, hogy van olyan következtetés, amely egy másik mentális állapotot teremt? Mint a következő szakaszban látni fogjuk, szokás olykor „következtetésekről” beszélni, amikor az észlelő rendszer bizonyos műveleteket hajt végre. Azonban számos ilyen esetben elismerjük, hogy egy tapasztalatnak valódi intencionális tárgya van. Egy további megfontolás, hogy úgy tűnik, a vércukorszint-esés lehet illuzórikus tapasztalat is. Nagyon is elképzelhető, hogy az érzést egy másik fiziológiai állapot is kiválthatja. Akár még az is lehet, hogy egy alkalommal ezt demonstrálja valaki, például megméri a vércukorszintem, amikor éppen részem van a tapasztalatban, és kiderül, hogy a vércukorszintem teljesen normális. Különös, mondanám erre, ugyanis pont az az érzésem, mintha leesett volna a vércukorszintem. Ez az eset ahhoz hasonlítható, amikor a vízbe mártott evező, bár tudom, hogy egyenes, mégis töröttnek látszik.

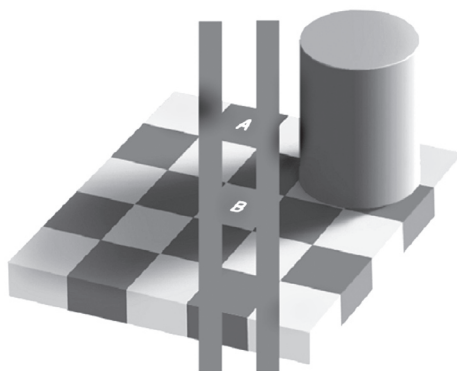
VI. AZ ÉSZLELÉSI RENDSZER MŰKÖDÉSE

Az észlelési tapasztalatokat a külvilágból az észlelő felületekre érkező ingerek váltják ki. Az ingereket az agy észlelő rendszere egy igencsak összetett folyamattal dolgozza fel észlelési élménnyé. Erről a folyamatról – különösen a vizuális tapasztalat esetében – ma már nagyon sok információval rendelkezünk. Az alábbi ábra egy ékes bizonyíték a vizuális rendszer kreativitására:



3. ábra. Edward H. Adelson, árnyéksakk-illúzió

Az igencsak meglepő tény az, hogy az A-val és B-vel jelzett kockák felszíni fényvisszaverő tulajdonságai azonosak. Az alábbi ábrával lehet ellenőrizni, vagy ha az olvasónak kétsége van, takarja le az A és B melletti kockákat, és hasonlítsa össze a két kocka színét. Vagy nyomtassa ki a képet, és vágja ki az A és B kockákat, és hasonlítsa őket össze.



4. ábra. Az árnyéksakk-illúzió demonstrálása

Edward H. Adelson, az ábra alkotója, a következő magyarázatot fűzi a jelenséghez:

A vizuális rendszer feladata, hogy a világban fellelhető tárgyak színét meghatározza. A jelen esetben a feladat az, hogy a tábla kockáinak szürke színét meghatározza. A felszínről érkező fény (fényerősség) mérése nem elegendő: egy árnyék homályt vet a felszínre, így egy árnyékolt fehér felület kevesebb fényt verhet vissza, mint egy teljes fénnel megvilágított fekete felület. A vizuális rendszer többféle trükköt alkalmaz annak meghatározására, hogy hol vannak az árnyékok, és hogyan lehet őket ellensúlyozni. Ez segít a felszínhez tartozó szürke „festék” árnyalatának meghatározásában.

Az első trükk a lokális kontraszton alapul. Akár árnyékban van, akár nem, egy kocka, ami a szomszédainál világosabb, valószínűleg világosabb az átlagnál, és fordítva. Az ábrán az árnyékban levő világos mezőt sötétebb mezők veszik körül. Így, jóllehet a kocka fizikailag sötét, szomszédaihoz képest mégis világos. És megfordítva, az árnyékon kívül eső sötét mezőket világosabb mezők veszik körül, így az összehasonlításban sötétebbnek látszanak.

Egy másik trükk azon a tényen alapul, hogy az árnyékoknak gyakran elmosódott éleik vannak, míg a festett minták (például a kockák) határai gyakran élesek. A vizuális rendszer általában nem vesz tudomást a fényerősség fokozatos változásairól, így az árnyékok nem vezetnek félre a felszínnek színének meghatározásában. Az ábrán az árnyék árnyéknak látszik, egyrészt, mert elmosódott az éle, másrészt látható az árnyékot vető tárgy is.

A kockák „festékszerűségét” segíti a négy szomszédos kocka által formált „X-elágazás”. Ez a fajta elágazás rendszerint azt jelzi, hogy az éleket a felszín színének változásaként kell értelmezni, nem pedig árnyék-fény hatásként.

Mint sok más úgynevezett illúzió esetében, ez a hatás igazából a vizuális rendszer sikerét, nem pedig kudarcát demonstrálja. A vizuális rendszer nem működik valami jól, mint fizikai fénymérő, de nem is ez a feladata. A fontos feladat az, hogy a kép által adott információt értelmes alkotórészekre bontsa, és ezáltal a látható tárgyakat észlelje. (Adelson 1995.)

A lényeg a fentiekből a következő: az észlelőfelületre – jelen esetben a retinára – érkező ingerből önmagában nem lesz észlelési tapasztalat. A vizuális rendszer ehhez hozzáteszi saját működési elveit. Ezeknek az elveknek egy jó része a külvilág természetén alapul: például azon a tényen, hogy az árnyékok élei elmosódottak. Ezért néha szokás a vizuális rendszer működését úgy is jellemezni, mint egy olyan rendszert, ami a világról szóló általános háttértudás fényében értelmezi a bejövő ingereket, mint amely következtetéseket von le az ingerek jelenlétéből (Gregory 1997). Aha, gondolja a vizuális rendszer, ez itt egy elmosódott él, alighanem árnyékról lesz szó; ebből az következik, hogy az árnyékban lévő dolgok színe valójában világosabb, mint azt a felületükről visszaverődő fény erőssége mutatja. Ezzel a megfogalmazással nem mindenki ért egyet; vannak, akik tiltakoznak az ellen, hogy a vizuális rendszernek (szemben az alannyal) külön tudást tulajdonítsunk, és hogy a vizuális rendszer törvényszerű működését következtetéseként jellemezzük. E kritikusok is elismerik, hogy a vizuális rendszer meghatározott szabályokat követ a tapasztalat formálásakor – csak azzal nem értenek egyet, hogy ezek a szabályok következtetési szabályok lennének (Kanizsa 1975). De még ha a megfogalmazás metaforikus is, nehéz elkerülni a kísértést arra, hogy azt mondjuk: az észlelési tapasztalat az ingerek *interpretációja* révén jön létre.

VII. EGY ANALÓGIA

Az analógia, amit ajánlok, a következő: az észlelési tapasztalatot az észlelési rendszer különböző ingerekből formálja meg, általános formáló elvek segítségével, amelyeknek legalábbis egy része a külvilágban tapasztalt törvényszerűségekből származik. Ehhez hasonlítom azt a folyamatot, amelyben az egyes érzéki minőségekből az elme egy tapasztalatot formál, ugyancsak általános elvek révén, amelyeket a külvilág törvényszerű működése támogat.

Bizonyos értelemben itt csak egy analógiáról van szó, a két jelenség – és a két elmélet – egyes pontokon különbözik. Először is, az, hogy az észlelési rendszer ingerekből valamiféle elvek alapján konstruálja az észlelési tapasztalatot, jóformán alig vitatható. Ahogy fentebb említettem, többek között arról folyik

vita, hogy hogyan lenne legjobb ennek a folyamatnak a természetét jellemezni: mint egy következtetéseken és valószínűségeken alapuló rendszert, vagy pedig egyszerűen mint általános szabályok alapján működő rendszert. Ez azonban az alapvető képet nem befolyásolja – abban lényegében mindenki egyetért.

Ezzel szemben az észlelési tapasztalatok általam javasolt filozófiai elmélete korántsem magától értetődő. Az, hogy a tapasztalat okságilag-fiziológiailag hogyan formálódik, nem dönt mondjuk a naiv realista és a reprezentációs elmélet között. Az agy észlelésért felelős mechanizmusai mindenféle, a tudat számára gyakran elérhetetlen, és a tapasztalat fenomenológiában nem is jelentkező folyamattal járulnak hozzá az észlelési tapasztalat megformálásához. Ezzel szemben az észlelés filozófiai elmélete elsősorban az észlelési tapasztalat fenomenális természetéből indul ki. Az itt kifejtett elmélet szerint az észlelési tapasztalat építőelemeit adó érzéki vonások *lényegileg tudatosak*: ezek az elemek elkülöníthetők a tapasztalatban. A különbséget a fenti árnyéksakk példával szemléltethetjük. Ha a felszíni fényerősség ugyanaz az A és B kocka esetében, akkor a két felületről ugyanolyan erősségű inger éri a retinát. Ebből aztán a vizuális rendszer egyfajta tapasztalatot hoz létre, amelyben a kockákhoz tartozó elemi érzéki színminőségek már különbözőek lesznek. Tehát ahol a tudatos tapasztalat elkezdődik, ott már különbség van a két minőség között – hasonlóság csak a tudatos tapasztalatot megelőző ingerekben van.

Vannak azonban olyan példák is, amikor az alkotóelemek és a konstrukció azonosítható a tudatos tapasztalatban is: ebben az esetben az általam azonosított és a látás-kutatók által tanulmányozott konstrukció *egybeeshet*, és a melléknevi elmélet képviselője felhasználhatja az esetet elmélete védelmében. Ilyen például az árnyékot vető oszlop felületének világosabb-sötétebb árnyalása, amit automatikusan úgy értelmezünk, mint egy bizonyos szögből megvilágított henger felületét. Ilyen a sakktáblakockák derékszögeinek perspektivikus torzulása, amelyek megint csak térbeli elhelyezkedésként értelmezünk. Ezekben az esetekben lehetséges az elemi minőségeket – például a felület világosabb-sötétebb színeit – azonosítani a tapasztalatban, és arra is jó magyarázatunk van, hogy miért értelmezzük ezt egy görbült felület megjelenéseként.

Az érzéki minőségeket a vizuális tapasztalatban úgy lehet leginkább azonosítani, ha felvesszük azt, amit J. J. Gibson „festői hozzáállásnak” nevezett – tudniillik „festői” abban az értelemben, hogy ezt adoptálja a festő: a festő igyekszik elfelejteni azt aényt, hogy a henger felszíne egyszínű, hogy a sakktábla kockái derékszöveget zárnak be, és ehelyett csak az egyszerű érzéki minőségek: a színek és formák változásaira figyel. A festő megpróbálja visszabontani az észlelés által létrehozott konstrukciót.

Maga Gibson egyébként szkeptikus a festői attitűddel kapcsolatban. Az elképzelés az lenne, hogy a festő egyszerű érzetminőségeket azonosít a tapasztalatban. De Gibson szerint, „ha lehetséges lenne a pusztá érzeteket azonosítani, akkor mindannyian különösebb erőfeszítés nélkül lehetnénk reprezentációs fes-

tők” (Gibson 1966. 237, idézi Crane 1992. 3). Csakhogy egyáltalán nem világos, hogy miért kellene a pusztá érzetek védelmezőjének feltételezni, hogy az érzetek azonosítása erőfeszítés nélkül történik. Erről szó sincs: a szokásos észlelési tapasztalat ösztönösen és automatikusan jeleníti meg a tapasztalatfüggetlen világot, és ezért nagyon is jelentős erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy az ember mintegy hátralépjen, és csak az egyes alkotórészekre összpontosítsa figyelmét.

VIII. KIINDULÓPONT: SZUBJEKTÍV MINŐSÉGEK

Miért gondoljuk azt, hogy az észlelési tapasztalatoknak vannak pusztá érzet alkotóelemei? Ha (1) minden észlelési tapasztalat teljes mértékben leírható lenne az általa prezentált tapasztalatfüggetlen tárgyak segítségével, és ha (2) minden, az észlelési tapasztalatban megjelenő érzéki minőség kizárólag az észlelési tapasztalatokra lenne jellemző, és nem bukkanna fel másfajta, nem észlelés típusú tapasztalatokban – nos, ebben az esetben nem lenne okunk pusztá érzeteket keresni az észlelési tapasztalatokban. Csakhogy ennek a konjunkciónak egyik tagja sem áll.

A homályos látás egy klasszikus példa az észlelési tapasztalat olyan elemére, amely nem a tapasztalat tárgyának tulajdonsága. A következő két tapasztalat fenomenológiája világosan megkülönböztethető: homályosan látunk egy éles fotót; élesen látunk egy elmosódott fotót. Az utóbbi esetben a tapasztalatot jellemző minőség (elmosódott kontúrok) megadható teljes mértékben a tapasztalatfüggetlen tárgy tulajdonságaival. Az előbbi esetben azonban nem: a homályosság nem az észlelt tárgy tulajdonsága. Ezért elkerülhetetlen, hogy itt a szubjektumról magáról tegyünk említést: arról, ahogyan a tárgyat tapasztaljuk.

A másik motiváció arra, hogy pusztá érzetminőségeket azonosítsunk a tapasztalatban, a fenti konjunkció másik tagjának hamisságában rejlik: tudniillik abban, hogy vannak olyan minőségek, amelyek előfordulnak olyan tapasztalatokban, amelyek elmefüggetlen tárgyakat jelenítenek meg – mint amilyenek az észlelési tapasztalatok – és olyanokban is, amelyek nem jelenítenek meg ilyen tárgyakat, mint amilyenek az utóképek. Ugyanaz a minőség, például a piros, vagy a téglalapforma érzete, megjelenhet mindkét fajta tapasztalatban.

A két fenti körülmény magyarázatot kíván. Mit keresnek a látszólag szubjektív elemek – homályosság, az utóképek pirossága – az elmefüggetlen világot megjelenítő észlelési tapasztalatban? Egyfajta magyarázat adódik akkor, ha mondjuk a reprezentációs elméletet vesszük kiindulópontnak, tehát az észlelési tapasztalatot alapvetően tapasztalatfüggetlen tárgyakat reprezentáló mentális eseményeknek tekintjük, és a szubjektív elemeket speciális eltérésekként próbáljuk beilleszteni az elméletbe (lásd például Tye 2002 a homályos látásról). A másik út, amelyet ebben az írásban választottunk: az érzéki tapasztalat alapja pusztá szubjektivitás, és ebből konstruálja meg az elme a tapasztalatfüggetlen világ manifest képét.

IRODALOM

- Adelson, Edward H. 1995. „The checkershadow illusion” internetes oldal. http://web.mit.edu/persci/people/adelson/checkershadow_illusion.html
- Bentall, Richard P. 1990. The Illusion of Reality: A Review and Integration of Psychological Research on Hallucinations. *Psychological Bulletin*. 107. 82–95.
- Crane, Tim 1992. Introduction. In uő (szerk.) *The Contents of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Crane, Tim 2003. The Intentional Structure of Consciousness. In Alexander Jokic – Quentin Smith (szerk.) *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford – New York, Oxford University Press. 33–56.
- Gibson, James. J. 1966. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston, Houghton Mifflin.
- Gregory, Richard L. 1997. Knowledge in Perception and Illusion. *Philosophical Transactions of Royal Society B. London*. 352, 1121–1128.
- Heidegger, Martin 1936/1988. *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest, Európa.
- Kanizsa, Gaetano 1985. Seeing and Thinking. *Acta Psychologica*. 59. 23–33.
- Strawson, Peter F. 1979. Perception and its Objects. In G. F. Macdonald (szerk.) *Perception and Identity*. London, Macmillan. 41–60.
- Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, Michael 2002. Representationalism and the Transparency of Experience. *Nous*. 36. 137–151.

Az észlelés minőségei és hibái

I. BEVEZETÉS

Az észlelés természetével kapcsolatos egyik alapvető fogalom pár az elsődleges, illetve másodlagos minőségek megkülönböztetéséből fakad. Észlelhetjük például a tárgyak alakját, szilárdságát, méretét vagy mozgását: ezek elsődleges minőségek. A színek, szagok és ízek ellenben másodlagos minőségek (Locke 1690/2003). A két csoport között van néhány érdekes különbség. Az elsődleges minőségek említett fajtái többféle érzéketi modalitás útján is észlelhetők (az alak, szilárdság, méret és mozgás leginkább a látás és tapintás útján), míg a másodlagos minőségek jellemzően csak egyetlen modalitáson keresztül. Sőt, az észlelés elsődleges minőségei egyfajta hasonlóságot is mutatnak fizikai ingerükhöz, míg a másodlagos minőségekről ez nem mondható el. Locke így ír erről:

Ebből, gondolom, könnyű azt a következtetést levonni, hogy a testek elsődleges tulajdonságainak ideái a testekhez hasonlítanak, de mintaképeik magukban a testekben valósággal megvannak; de azok az ideák, amelyeket bennünk ezek a másodlagos tulajdonságok keltenek, a testekhez semmiben sem hasonlítanak. Magukban a testekben semmi sincsen, ami ideájukhoz hasonló volna. A testekben, amelyeket róluk elnevezünk, csupán az erő van meg arra, hogy azokat az érzeteket bennünk fölkeltsék; és ami az ideákban édes, kék vagy meleg, az a testekben csupán az észrevehetetlen részecskék bizonyos térfogata, elrendeződése és mozgása magukban a testekben, amelyeket az ideák neveivel nevezünk (Locke 1690/2003. II. könyv 8. fejezet 15. §).

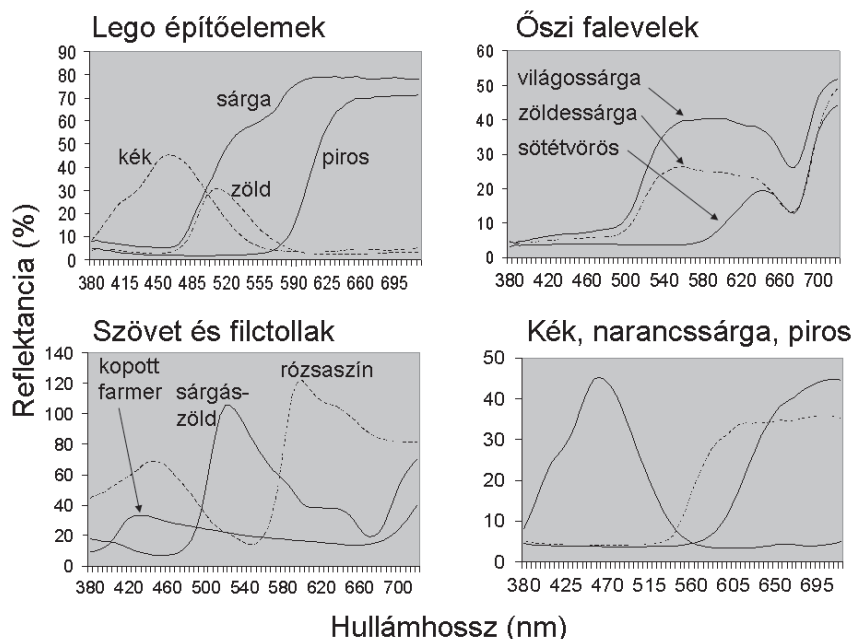
A különbséget tehát a következőképpen jellemezhetjük. (1) Mind az elsődleges, mind a másodlagos minőségek a megfigyelőktől függetlenül létező fizikai tulajdonságok. (2) Ugyanakkor az elsődleges minőségek *az észlelőktől függetlenül olyanok, amilyennek észleljük őket*, míg a másodlagos minőségek olyan ingertulajdonságok, melyek speciálisan képesek bizonyos érzéklek kiváltására. Azonban a másodlagos minőségek által kiváltott érzéklek minőségét nem határozza meg olyan közvetlen módon az őket kiváltó fizikai inger, mint az elsődleges minőségek esetében.

E megközelítés egy kézenfekvő kritikája a következő. Induljunk ki a hangok példájából. A hangokat szokás másodlagos minőségekként osztályozni, de a hang alapjául szolgáló fizikai rezgés egyes esetekben tapintás útján is érzékelhető. Tehát nem egyértelmű az az összefüggés, hogy az elsődleges minőségek több, míg a másodlagos minőségek csak egyetlen modalitáson keresztül adottak számunkra. Ezenkívül a hangokat szokás a fizikai rezgésekkel *azonosítani* – ebben a felfogásban viszont a hangok már nem másodlagos minőségek. Általánosságban a szín-, szag- és ízérzeteknek is vannak fizikai ingereik, akárcsak az alak- vagy mozgásészleleteknek. Az észlelés direkt realista, illetve reprezentációs elméletei szerint a színek és egyéb állítólagos „másodlagos” minőségek esetében az inger és élmény közti meghatározási viszony ugyanolyan közvetlen, mint a „hagymányosan” elsődleges minőségeknél (Tye 1995, 2000, 2009; Byrne – Hilbert 1997, 2003; Kalderon 2011). Az e kérdéssel kapcsolatos filozófiai viták középpontjában a színek állnak (Hilbert 1987; Hardin 1988; Stroud 2000; Matthen 2005; McLaughlin 2003). A színek a reprezentációs felfogás szerint azonosak az észlelt felületek fényvisszaverő képességével vagy *reflektanciájával* (1. ábra).¹

Sőt, az észlelt színek hasonlósági struktúrája is megfelel az általunk érzékelhető felületi reflektanciatulajdonságok mérhető hasonlósági viszonyainak. Ha pedig ez így van, akkor az érzéketli minőségek természetéről is hasonló következtetések adódnak a két esetben. Ahogyan például az alak mint fizikai minőség meghatározó szerepet játszik az alaklítás élményének létrejöttében (például egy gömb, illetve egy kocka látásának élménye a két alak által meghatározott módon különbözik egymástól – a kockát szögletesnek látjuk, mert szögletes, a gömböt homogén felületűnek látjuk, mert nincsenek se csúcsai, se élei stb.), ugyanúgy a felületi reflektanciatulajdonságok is magyarázó szerepet játszanak a színek érzéketli élményének kialakításában (például a piros és narancssárga felületek azért tűnnek hasonlóbbnak egymáshoz, mint bármelyikük a kékhez, mert fényvisszaverés tekintetében az előző kettő valóban hasonlóbb egymáshoz – lásd az 1. D ábrát). Az általános következtetés tehát az, hogy nincs értelme elsődleges, illetve másodlagos minőségeket megkülönböztetni: az észlelés közvetlen hozzáférést biztosít a külvilág tulajdonságaihoz (a direkt realista felfogás szerint), illetve reprezentálja a külvilágot, helyesen vagy esetenként helytelenül (a reprezentációs elmélet szerint).

Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetése nem értelmetlen, és a kognitív pszichológia, illetve észleléskutatás mai fogalmai segítenek újfogalmazni e különbségtételt. A középpontban a szín- és alaklítás különbségei állnak, de más ingertulajdonságokra, valamint modalitásokra is ki fogom terjeszteni a gondolatmenetet. A különbség lényege kettős: egyrészt az alaklítás sokkal részletesebb, strukturáltabb infor-

¹ Sőt, Tye (2009) diszjunktivista – a direkt realizmushoz közel álló – felfogása szintén reflektanciákként azonosítja a színeket.



1. ábra: Néhány jellegzetes színű felület reflektanciagörbéje. Egy felület reflektanciája olyan függvény, mely különböző látható hullámhosszokra megadja, hogy azon a hullámhosszon az illető felület a beeső fény hány százalékát veri vissza. A bal alsó grafikonon két görbe (a *rózsaszín* és a *sárgászöld* feliratúak) fluoreszcens színeké, melyek egyes hullámhosszakon több fényt vernek vissza, mint amit elnyelnek – például a rövidebb hullámhosszon elnyelt fény helyett hosszabb hullámút bocsátanak ki, ezért reflektanciagörbájük bizonyos hullámhosszokra 100 százalék fölötti.

mációt nyújt saját fizikai ingereiről, mint a színlátás, másrészt az alaklátás egy sajátos értelemben veridikusabb, mint a színlátás. Hogy ez utóbbi állítás mit jelent, annak megértéséhez kissé alaposabban kell elemezni az észlelés során időnként előálló jellegzetes hibákat, amit szintén meg fogok tenni. Egyrészt tehát megpróbálom az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésére szolgáló fogalmi kritériumot egy kicsit megújítani, másrészt a megkülönböztetés pszichológiai hátterét is igyekszem érthetővé tenni.

II. ABSZOLÚT ÉS RELATÍV ÉSZLELHETŐ TULAJDONSÁGOK

A tárgyak alakja abszolút abban az értelemben, hogy nem függ attól, ki hogyan észleli őket. Egy kör alakú tárgyat láthat valaki oválisnak; ettől az még nem lesz ovális, hanem az észlelő *tévesen észleli* az alakját. Az alak mint ingertulajdonság nem foglal magában semmilyen viszonyt az emberi (vagy más) megfigyelők

észleleteihez. A színekkel azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet. Egy zöldeskék szövetet vagy műanyagot láthat valaki alapvetően zöldnek, másvalaki pedig szinte tiszta kéknek – valószínűleg az olvasónak is volt már ilyen jellegű nézeteltérése másokkal –, és ilyen esetekben nincs független sztenderd, ami megmondaná, kinek van igaza. Ami az egyik embernek zöldeskék, a másiknak esetleg tiszta kék vagy enyhén lilás kék – még a színtechnika sem foglal állást abban, melyik hullámhosszat *kellene* például tiszta zöldnek észlelni.² E megfigyelések alapján adódik a következtetés, hogy a szín relatív – az, hogy egy tárgy milyen színű, az észlelőtől és az észlelés körülményeitől függetlenül nem értelmezhető, csak ezek kontextusában. Egy tárgy lehet *piros*, *S személy számára egy H észlelési helyzetben*, de attól függetlenül nem (Jackson–Pargetter 1997; Jackson 2000; McLaughlin 2003). Amikor hétköznapi helyzetekben egy tárgy színéről beszélünk, és nem említünk sem konkrét észlelőt, sem észlelési helyzetet, állításunkba akkor is hallgatólagosan beleértjük, hogy valamilyen tipikus észlelési helyzetre (mondjuk, napfényre, és nem ultraibolya fényű lámpára) gondolunk, és átlagos, normál színlátású emberi észlelőt tételezünk föl (Cohen 2007). Az észlelőben kiváltott színélmény meghatározó szerepet kap abban, hogy milyen színnek minősül egy adott reflektanciával rendelkező felület. A színek e relativista felfogása alapvetően eltér a bevezetőben említett *reflektancia-fizikalizmus*-tól (Byrne–Hilbert 2003; Tye 2000. 7. fejezet), amely a színeket észlelőktől függetlenül, abszolút módon azonosítja felületi reflektanciátípusokkal.

Léteznek más példák is. Az ízek például relatív ingertulajdonságok: ha egy pár két tagja a cukrászdában nem ért egyet a gyümölcstorta ízével kapcsolatban (pl. „Ez nekem émedélyítően édes! – Valóban? Nekem inkább túl savanyú!”), ebből nem következik, hogy egyiküknek igaza van, míg a másik téved. Ugyanaz a gyümölcstorta lehet egyiküknek édes, a másiknak inkább savanyú – egyikük észlelését, illetve észlelési ítéletét sem lehet helyesbíteni. A mozgásra, röppályára vonatkozó észleletek ellenben abszolútak: ha két futballszurkoló nem ért egyet a labda útjában (pl. „Kipattant a kapufáról! – Dehogyis, bent volt!”), előfordulhat, hogy egyikük téved, a másiknak viszont igaza van.³

² A színtechnika és színlátás-diagnosztika számára csak az a fontos, hogy ki milyen mértékben képes színárnyalatok megkülönböztetésére. A színtévesztők erre kevésbé képesek, mint a normál színlátással rendelkezők. A színlátást vizsgáló tesztek csak arról adnak információt, hogy a vizsgált személy meg tudja-e különböztetni, mondjuk, a zöld két árnyalatát, vagy összekeveri őket; arról, hogy a két bemutatott árnyalatot kékes- vagy sárgászöldnek látja-e, a tesztek nem adnak információt (erről külön meg kellene kérdezni a vizsgált személyt).

³ Természetesen lehetnek nehezen eldönthető, homályos esetek is, amikor a labda egésze nem volt túl a gólvonalon, de nagyon közel járt ahhoz, s a kérdést a felvételek alapján se nagyon lehet eldönteni. Hasonló problémák az alakészleléssel kapcsolatban is felvethetőek, hiszen például egyetlen tárgy sem *tökéletesen* gömb alakú. De hogy több tárgy (pl. egy szilvás gombóc, egy gumilabda és egy csapágygolyó) közül melyik közelíti legjobban a gömb alakot, az már egyértelműen (pl. méréssel) eldönthető.

A relativizmus az észlelés viszonyában nem azonos az eliminativizmussal, tehát egyes észlelt tulajdonságok létezésének tagadásával. A színekre vonatkozó eliminativizmus szerint például színek nem is léteznek; így észlelésük egy átfogó illúzió. A relativista fizikalista felfogás szerint a színek észlelőktől függetlenül létező ingertulajdonságok (például reflektanciák), ám észlelésük egyéni különbségei nem tekinthetők hibának. Ami egy reflektanciát egy adott színnek tesz, az az észlelők képessége arra, hogy ezt a reflektanciát megfelelő körülmények között egy bizonyos érzékleti minőségként észleljék. Ennek az érzékleti minőségnek a jellemzői pedig nincsenek a kiváltó reflektanciatulajdonság által meghatározva, hanem attól függetlenek.

Abszolút ingertulajdonságok esetében tehát az egyéni különbségek gyakran észlelési hibát jeleznek, relatív ingertulajdonságok esetén ellenben nem. Meg kell azonban jegyeznünk a következőt. A relativizmusnak is meg kell engednie az észlelési hiba lehetőségét, mivel abszurd álláspont lenne az, hogy például a színészlelés *sohasem* lehet téves. Színes tárgyak hallucinációja például egyértelműen észlelési hiba, de lehetségesek más típusok is. Cohen (2007) elemzi az észlelési hiba lehetőségét a relativista alapfeltevés mellett. Egészében a relativista felfogás sokkal toleránsabb az észlelési hiba kérdésében, mint az abszolutizmus. Az elvi különbség azonban az, hogy a relativizmus szerint nincs észlelőfüggetlen sztenderd, amely alapján helyesnek vagy hibásnak minősíthetünk érzékleteket, az abszolutizmus szerint viszont van ilyen mérce.⁴ Mint láttuk, az abszolutizmus, illetve relativizmus a színek esetében egymással versengő elméletek, míg például az alaklás esetében egyértelmű, hogy az abszolutizmus a helyes felfogás.

III. REVELATÍV JELLEG ÉS NORMATÍV KORLÁTOK

A színlás né mely filozófus szerint *revelatív* vagy *lényegbemutató* jellegű. Ez azt jelenti, hogy a színlás felfedi, megmutatja a színek természetét, lényegi, esszenciális tulajdonságukat. Látásunk azonnali, közvetlen hozzáférést biztosít e tulajdonságokhoz. Sőt, a színek eme lényegi tulajdonságai más úton – például nyelvi leírások útján – nem is férhetők hozzá (Johnston 1997. 138; Campbell 1997. 178–179; McLaughlin 2003. 97; Russell 1912. 47; Strawson 1989. 224; Byrne–Hilbert 1997, 2003; Stroud 2000). A színekről sok mindent megtudhatunk például leírásokból vagy empirikus kutatások útján, ám lényegüket – azt, hogy milyenek valójában – nem. A színek lényegét csakis a színlás fedheti föl, ami

⁴ Ha valaki például napfényben pirosnak látná a faleveleket és zöldnek az érett cseresznyét, akkor az a relativizmus szerint is minősülhetne észlelési hibának, de csak azért, mert az emberi észlelők elsőprő többsége ettől nagyon eltérően észleli a színeket. Ez tehát nem észlelőfüggetlen sztenderd.

viszont nem feltételezi az empirikus kutatási eredmények ismeretét. A lényegbemutató jelleg gondolata szorosan kapcsolódik a tárgyszínek egyik filozófiai elméletéhez, az ún. *primitivizmushoz*. A primitivizmus alapvető formája szerint a színek tovább nem elemezhető alaptulajdonságok. A primitivizmus legjellegzetesebb, realista változata szerint ezen kívül a színek az észlelőktől függetlenek, és színlátási élményeinket okozzák (Campbell 1997; Stroud 2000; Yablo 1995; McGinn 1996). A primitivizmus különféle válfajait és a lényegbemutatással való kapcsolatukat igen alaposan elemzi Byrne és Hilbert (2006). A színlátás lényegbemutató jellege, a színek lényegének nyelvi kifejezhetetlensége pedig értelmezhető a test-lélek-probléma átfogalmazásaként, externalizálásaként (Byrne 2006), éppen ezért hasonló kérdéseket is vet föl.

Az a gondolat, hogy a színlátás egyedül képes a színek lényegének bemutatására, meglehetősen ellentmondásos (erről lásd például McLaughlin 2003). Ha a színlátás tényleg revelatív jellegű, akkor a színek nem lehetnek azonosak az empirikus kutatások során leírt azon ingertulajdonságaikkal, melyek színélményeinket okozzák – például a felszíni reflektanciákkal. A reflektancia ugyanis nem elemezhetetlen alapvető minőség, mint a szín a primitivizmus szerint, s ennek megfelelően a reflektancia lényege remekül leírható egyéb absztrakt fogalmak segítségével. Érdeemes azt is észrevenni, hogy az egyes színélmények nem fedik föl a nekik megfelelő reflektanciatulajdonságokat (amelyek tehát fogalmilag jól elemezhető komplex tulajdonságok). Akármeddig nézegethetünk például érett paradicsomokat, vagy a magyar zászló felső sávját, és gondolkozhatunk is a láttokról, ettől még fogalmunk sem lesz arról, hogy a piros színnek az 1. A és D ábrán látható jellegzetes alakú fényvisszaverési görbék felelnek meg. Ezt a színlátás nem fedi föl számunkra, tehát ha a színlátás mégis fölfedi a színek lényegét, akkor a színek lényege nem lehet valamely reflektanciatulajdonság.

A továbbiakban a lényegbemutatás e fogalmát nem használom; javaslok viszont egy vele rokon, ám kevésbé problematikus elvet, amit nevezhetünk *fogalmi hozzáférhetőségnek* (vö. Jakab 2006): egy adott P ingertulajdonságot az észlelés akkor és csak akkor tesz fogalmilag hozzáférhetővé, ha P tulajdonsággal rendelkező tárgyak P-ként való észlelése és az erre való fogalmi reflexió együttesen elvezethetnek egy olyan absztrakt fogalomhoz (jelöljük ezt A-val), mely P lényegét írja le észlelőfüggetlen terminusok segítségével,⁵ és A birtoklása a neki megfelelő észlelési élmény hiányában is biztosítja az extenziójában szereplő ingertulajdonság kimerítő ismeretét. Mire jó ez a kritérium? A számunkra most legfontosabb állítás az, hogy a *fogalmi hozzáférhetőség fennáll az alaklátás esetében, ám nem igaz a színlátásra*. Kezdjük a színekkel. Ha a reflektancia-fizikalizmus igaz, akkor a színlátás nem teszi fogalmilag hozzáférhetővé a színek lényegi tulajdonságait – ezt az előző bekezdésben tisztáztuk. A színek látása

⁵ Az észlelőfüggetlen fogalmakkal való leírás nem említi az észlelést, illetve P érzékleti élményét.

és a színélményekre való reflexió együtt sem vezethetnek el az egyes színeknek megfelelő reflektanciátípusok fogalmához. Ha a primitivizmus igaz, és a színlátás revelatív jellegű, akkor például a PIROS fogalma önmagában, további fogalmi elemzés nélkül leírja a piros szín lényegét – hiszen ez a fogalom önmagában egy észlelőfüggetlen színtulajdonságot fejez ki. Ámde a PIROS fogalma a megfelelő érzéketi élmény – a piros látása – hiányában nem biztosítja a piros szín mint észlelőfüggetlen ingertulajdonság kimerítő ismeretét – hiszen a primitivizmus revelációs felfogása szerint a színek kimerítő ismeretét csakis látásuk biztosíthatja, absztrakt fogalmak nem. Végül ha a színlátás nem revelatív, azaz nem mutatja meg a színek lényegét, akkor semmi okunk azt feltételezni, hogy a színes tárgyak nézegetése és az arra való fogalmi reflexió együtt elvezethetnek a színek lényegének észlelőfüggetlen megfogalmazásához.

Egy dolgot azonban fontos megjegyezni. Már az ókori görög, római és középkori gondolkodók is rendelkeztek a felületi reflektancia valamiféle általános, homályos fogalmával; ennek lényege az volt, hogy a tárgyak felülete valamiképp módosítja a beeső fényt, és ez a folyamat felelős a színükért – a színlátás tehát valamiféle „szelektív árnyékolás”. Platón és Arisztotelész is felismerték, hogy a színek látása a tárgyak felülete, valamely közvetítő közeg (például a levegő) és a szemek közötti kölcsönhatás eredménye (Arisztotelész 1984. 793b1–794a1; Gage 1993. 139–141; Wade 1998. 120; Zemplén 2005). Sőt, ennek alapján Platón a színek relatív jellegére is utal (Platón 1896. 383). Ehhez az általános színfogalomhoz megfelelő forrás volt a színlátás és az arról való gondolkodás. Ahhoz azonban, hogy *az egyes színíngereket pontosan jellemezzük egy alaposabb reflektanciafogalom segítségével* (mely például a hullámhossz fogalmát is magában foglalja), már empirikus vizsgálatokra és ezeken alapuló elméletekre volt szükség.

Az alaklátás esete ettől lényegesen különbözik. Alaklátásunk ugyanis lehetővé teszi azt, hogy az egyes tárgyak alakját meglehetősen részletességgel jellemezzük. Szabálytalan, bonyolult alakok leírása hétköznapi nyelven roppant fáradságos, szinte képtelenül nehéz lehet. A koordinátageometria fogalmaival viszont (tehát pontok halmazaként) jól jellemezhetőek tetszőleges alakok; számítógépek például így tárolják az alakinformációt. A geometria egyszerűbb, alapvető alakzatai pedig világos, átlátható definíciókkal ragadhatóak meg. Ez az alakinformáció ugyanakkor megjelenik a vizuális észlelésben (sőt, talán a tapintásból is kinyerhető, hiszen a született vakoknak is van alakfogalmuk).⁶ Az észlelés és az arról való gondolkodás tehát elvezethet az egyes alakok lényegének megfogalmazásához olyan absztrakt fogalmak segítségével, melyek (1) semmilyen formában

⁶ Azt, hogy született vakok rendelkeznek alakfogalommal, nem mindenki fogadta el az idők során. Senden (1960) tagadja ezt, és részletesen érvel álláspontja mellett. Az ellenkező álláspont egy alapos kifejtését Evans (1985) tartalmazza.

nem utalnak az alakok észlelésére, és (2) az alakok észlelési élménye mint kísérő mentális jelenség nélkül is megragadják az alaktulajdonságok lényegét.⁷

Van tehát egy lényeges kettős különbség a szín- és alaklátás között: egyrészt a fogalmi hozzáférhetőség elve igaz az alaklátásra, de nem igaz a színlátásra; másrészt, ennek megfelelően, az alaklátás minőségei – az alakok – abszolútak, míg a színek abszolút jellege minimum erősen kérdéses, és komoly érvek szólnak amellett, hogy egyszerűen hamis (McLaughlin 2003; Matthen 1999, 2005; Cohen et al. 2006, 2007; az abszolutista álláspontot Byrne–Hilbert 2007 képviseli). Ez a megfigyelés fölveti azt a kérdést, hogy milyen releváns, pszichológiai természetű különbségek vannak az alak-, illetve színlátás működése között, amelyek felelősek ezért a komoly eltérésért.

IV. AZ ÉSZLELÉSES REPREZENTÁCIÓK STRUKTÚRÁJA

Az észlelési reprezentáció bizonyos fajtái, úgy tűnik, kielégítik a *kompozicionális* elvét (Fodor 1987, 1988). Ezek a reprezentációs rendszerek jól jellemezhetőek véges számú reprezentációs alapelemmel és kapcsolódási szabállyal, melyek az alapelemekből összetett reprezentációkat hoznak létre. Az alapelemek változatlan formában megjelenhetnek különböző összetett struktúrákban is, és a rendszer kielégíti a produktivitás és szisztematicitás fodori kritériumait. A produktivitás elve szerint véges sok alapelemből a kapcsolódási szabályok segítségével végtelen sok összetett reprezentáció hozható létre; a szisztematicitás elve pedig azt mondja ki, hogy még az alapelemek egy igen kis részhalmaza is gyakran többféle módon kombinálható, és a különböző kombinációk eltérő jelentéssel, illetve képviseleti tartalommal bírnak. Fodor nyelvi alappéldája: aki el tudja gondolni, hogy János szereti Marit, az feltétlenül el tudja gondolni azt is, hogy Mari szereti Jánost. A két állítás mást jelent, és nem is feltételezik egymás igazságát, pedig ugyanazon elemekből állnak. Hasonlóképpen, aki képes látni vagy elképzelni, hogy egy alma egy falevélen van, feltétlenül képes látni (megfelelő ingerhelyzetben), illetve elképzelni azt is, hogy ugyanaz a levél rajta van ugyanazon az almán.

Egy fontos különbség az észlelési és fogalmi reprezentáció között éppen a jelentésre, illetve a képviseleti tartalomra vonatkozik. A fogalmi reprezentáció tulajdonságok, valamint relációk széles skáláját képes megragadni, míg például az alak- és térlátás csak tér-idői viszonyokat. Az viszont igen fontos, hogy az

⁷ A négydimenziós térbeli alakzatok például nem észlelhetőek, és vizuálisan elképzelni sem nagyon tudjuk őket, mégis absztrakt geometriai definíciójuk tökéletesen megragadja lényegüket. A négydimenziós kocka fogalmának megértése például nem előfeltételezi ennek az alakzatnak az észleléses vagy képzeleti reprezentációját. Sőt, a háromdimenziós kocka geometriai definíciójának megértése sem előfeltételezi ennek az alaknak a látási élményét, mégis e definíció tökéletesen megragadja a háromdimenziós kocka alak lényegét.

észlelési reprezentáció által közvetített információ (illetve annak jelentős része) hozzáférhető fogalmaink számára – így például be tudunk számolni a látott alakok és téri elrendeződések számos részletéről.

A kompozicionális észlelési reprezentációnak egyéb példái is vannak; ilyen például a hallás esete. Hallórendszerünk a hallott hangokon egy durva Fourier analízist végez, azaz különböző frekvenciasávokat különít el bennük. Ennek eredményei a különböző hallási események és az ún. *hallási jelenet-elemzés* (Bregman 1990). Egy zenekart hallva meg tudjuk különböztetni, esetleg nyomon is tudjuk követni az egyes hangszerek szólamait; a mezőn sétálva este pedig el tudjuk különíteni a tücsök ciripelését a szél susogásától. Az összetett hallási reprezentációk tudat számára hozzáférhető részei is tartalmaznak elemi reprezentációkat, melyeket feldolgozó rendszerünk már nem tud tovább bontani. Amikor egy zongoraakkordot hallunk, abból a zeneileg képzett hallgatók világosan kihallják az egyes hangösszetevőket; ugyanezek az összetevők *önmagukban is megjelenhetnek* (amikor pl. egyetlen zongorabillentyű hangját halljuk) és más akkordokban is felismerhetők. Egy szinuszhangban⁸ ellenben nem tudunk további összetevőket azonosítani. A szinuszhangoknak is vannak *dimenzionális attribútumaik* (ilyen a hangmagasság, a hangerő és a hangszín), ezek azonban nem jelenhetnek meg önmagukban (nem hallhatunk például hangosság és hangszín nélküli hangmagasságot).⁹

Más érzéleti modalitások ellenben nem mutatnak hasonló komplexitást. Egyes hőérzeteinkben például figyelmes vizsgálat sem fedez föl összetett struktúrákat; viszonylag kevés egymástól különböző hőérzetünk van,¹⁰ és ezek mindegyike elemi érzetminőség, melynek egynél több dimenzionális attribútuma sem fedezhető föl.

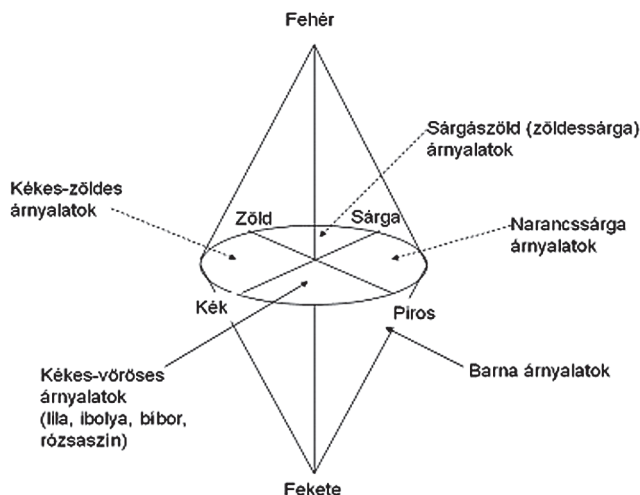
Bár a színérzetek rendszere sokkal gazdagabb, mint a hőérzeteké, egyes színérzeteink csak nagyon korlátozott belső struktúrát mutatnak. A színészleteinket magában foglaló színhasonlósági teret leggyakrabban három dimenzióval írják le;¹¹ ezek a világosság, a telítettség és a színárnyalat, ahol az árnyalat-dimenzió körkörös. A körkörösség oka, hogy a látható spektrum két végének

⁸ A szinuszhang jellegzetesen sípoló hangszínű hang, melynek spektrogramja egyetlen szinuszhullám-komponenst tartalmaz.

⁹ A hangszín egymaga meglehetősen összetett érzéleti minőség, mely nem írható le egyetlen dimenzióval; ezt a problémát azonban most nem vitatjuk meg részletesebben, mivel a bemutatandó fő érvet nem érinti.

¹⁰ Különböző fajta hőérzeteinket (pl. hideg, langyos, meleg, forró stb.) aligha tudjuk pontosan megszámlálni – például introspekció útján. Ennek ellenére a hétköznapi szemlélet számára úgy tűnik (s ennek az észlelés kutatása sem mond ellent), hogy például színérzeteink rendszere sokkal gazdagabb, mint hőérzeteinké.

¹¹ Felvetődtek ugyan kritikák, melyek szerint a látott színek leírásához több mint három dimenzióra van szükség (pl. Izmailov–Sokolov 1991), de a legtöbb esetben három dimenzió megfelelő módon jellemzi a színélmények szerveződését.



2. ábra: A színhasonlósági tér vázlatos szerkezete (színek nélkül). A színekör szerkezetét kétféle módon is le lehet írni: vagy a piros-zöld és sárga-kék ellenszín-dimenziókkal, vagy a telítettséggel és a színárnyalat körkörös dimenziójával. Előbbi esetben a telítettség a függőleges központi tengelytől való távolságnak felel meg: a színekör középpontja, illetve a színtér központi tengelye mentén találjuk a telítetlen (szürkés, pasztell) színeket, míg a színekör külső peremén a legtelítettebb árnyalatokat. A piros a zölddel, illetve a sárga a kékkel nem keveredik a színérzetek szintjén, azaz pirosas zöld, illetve sárgás kék színárnyalatokat sohasem látunk (ez ellenszín jellegük egyik alapvető kritériuma). Amikor kék és sárga festékeket összekeverve zöldet kapunk, fizikai színkeverésről van szó: a kéknek, valamint a sárgának megfelelő reflektanciagörbéket a megfelelő módon kombinálva kaphatunk zöld színnek megfelelő reflektanciagörbét. Kék és sárga festékek keveréséből előállhat azonban tiszta zöld szín is, mely sem nem kékes, sem nem sárgás (eltérően a kékes-, illetve sárgászöld árnyalatoktól). A zöld a kékhez és a sárgához képest egy harmadik tiszta szín (alapvető észlelhető színminőség), mely pszichológiai szinten nem keveréke a kéknek és a sárgának, mert nem fedezhetjük föl benne sem a kékes, sem a sárgás jelleget. Ezzel szemben például a lila pszichológiai keveréke a kéknek és a pirosnak – a lilás színek alapvető jellemzője, hogy egyszerre kékes és pirosas árnyalatok, azaz a kékhez és a pirosához is észrevehetően hasonlítanak valamilyen mértékben.

színárnyalatai (a piros és az ibolyaszín) jobban hasonlítanak egymásra, mint a spektrum közepén lévő színekre (elsősorban a zöldre és a sárgára). A piros és az ibolya színeket pedig hasonlósági szempontból mintegy összekötik a lila színárnyalatai, amelyek ugyan a tiszta fényhullámhosszakban (például a szivárványban) nem láthatóak, de több hullámhossz keverékét tartalmazó fényekben igen. Ugyanezt a rendszert szokták a világosság mellett két másik dimenzióval, a piros-zölddel, valamint a sárga-kékkel jellemezni (lásd a 2. ábrát).

Az általunk érzékelt színek között négy alapszín van, a piros, zöld, sárga és kék, illetve négy keverékszín-tartomány (a narancssárgák, a lilás színek, a kékes-

zöldek, valamint a sárgászöldek tartománya).¹² Egyetlen észlelt színárnyalatot tehát jól jellemez három dimenzionális attribútum, és ennek megfelelően egy színérzékellet legfőljebb három elemi összetevő kombinációja. Például egy kékes-zöld pasztellszín egyszerre kékes, zöldes, és a szürke jelleg is fölfedezhető benne. A legtelítettebb tiszta piros viszont egy strukturálatlan észlelési alapminőség: nem fedezhető föl benne más, csak a pirosas jelleg. Ha összevetjük az 1. ábra reflektanciagörbéit (keressük meg a pirosét) a 2. ábra háromdimenziós struktúrájával, melyben a piros érzéklete egy alapvető minőség – bármely piros árnyalat egyetlen, három dimenzióval jellemzett pontnak felel meg –, akkor érthetővé válik, hogy az észlelt színek rendszere erősen redukált információt hordoz a reflektanciákról, és ez az információ ráadásul úgy is van strukturálva, hogy semmilyen módon nem sugallja az első ábrán bemutatott reflektanciafogalmat, illetve annak az egyes színekre alkalmazott változatait. Egy kopott farmer szürkés-kék színéről kialakuló érzékleti benyomásunk az égvilágon semmit nem árul el az 1C ábra megfelelő görbéről. Ebből az információredukcióból következik, hogy a színhasználati tér pontjai és a reflektanciagörbék között elvileg egy teljesen más leképezést is létesíthetnénk, ami ugyanolyan jól működhetne a felületek megkülönböztetésében, mint a ténylegesen létező leképezés. Ha valaki az 1A ábra szaggatott görbéjével jellemezhető felületeket sárgának látná és nem kéknek, ettől még tökéletesen megkülönböztethetné őket a más színű felületektől. Az egyedi színélmények strukturálatlan (kevésbé strukturált) jellege érthetővé teszi tehát azt, hogy miért találjuk a *fordított spektrumot* könnyen elgondolhatónak. A színészleletek belső szerveződése szinte egyáltalán nem hoz létre normatív korlátot arra vonatkozóan, hogy mely fizikai felületet mely színbenyomással kell (tudniillik lehet a leginkább valóságshűen) jellemezni. A fordított spektrum működési szempontból ugyanolyan jó lehetne, mint az, amit ténylegesen tapasztalunk.

Visszatérve az alaklátás esetéhez, az empirikus pszichológiai kutatás nagyjából egységesen azt sugallja, hogy az egyes alakok észleletei meglehetősen strukturáltak és kielégítik a kompozicionalitás fönt vázolt elvét. Bár az alaklátás egyes pszichológiai elméletei lényegesen eltérnek egymástól, abban legnagyobb mértékben egységesnek tűnnek, hogy az alakészleleteket reprezentációs primitívekből előálló struktúrákként gondolják el. Az egyik, mára klasszikus felfogás az összetett alakok reprezentációjához *volumetrikus primitívek* (hengerek, kúpok, hasábok stb.) struktúráját tételezi föl (Marr 1982; Marr–Nishihara 1978; Biederman 1987, 1990; Wallis–Bülthoff 1999). Egy másik megközelítés szerint a háromdimenziós alakok észlelési reprezentációi kétdimenziós nézeteik kombinációjaként állnak elő (Bülthoff–Edelman 1992; Tarr–Pinker 1989; Cyr–Kimia 2004). A pszichológia számára az alakészlelés jelenségeinek magyarázata a központi kérdés; ilyen

¹² A magyar nyelvben a „vörös” és a „piros” szavak ugyanannak az alapszínnek két eltérő árnyalatát nevezik meg; vörösnek elsősorban a piros szín sötétebb változatait nevezzük. Egy részletes vizsgálat a két színnév használatáról: MacLaury et al. 1997.

Ez a reprezentációs struktúra...



...hatékonyabban képezi le
ezt a tárgyat...



...mint ezt.



3. ábra: A normatív korlátok eredete az alakészlelésben. Ehhez az ábrához Cyr és Kimia (2004) alakészlelési elméletét tételeztük föl, mely az összetett alakokat főkomponenseik tengelyeiből álló gráfok segítségével reprezentálja. A szamár alakjának reprezentációja nem kell, hogy szamár alakú legyen a fejünkben, de egy absztraktabb formában mégis megragadhatja azt, hogy a szamár-alak milyen komponensekből s ezek milyen viszonyából áll. Az eredmény egy gráf, mely meglehetősen jól jellemzi a szamár alakját, kevésbé jól, de még részben használhatóan, mondjuk, egy zsiráf alakját, és teljesen félrevezetően egy hal vagy egy hétvégi ház alakját.

például az alakkonstancia. Ugyanazt a tárgyat eltérő látószögből is felismerjük háromdimenziós alakja alapján – bizonyos határok között. Ismert tárgyakat szokatlan nézőpontból is felismerhetünk, míg új, keveset látott tárgyakat inkább csak már ismert perspektívából. Az említett elméletek együttesen azt sugallják, hogy a vizuális alakészlelés saját fizikai ingereit – a tárgyak alakját – strukturálisan leképezi, és ennek következtében erős normatív korlátokat állít föl arra vonatkozóan, hogy melyik alakészlelet felel meg leginkább egy adott alakú tárgy leképezésére (3. ábra).

Valójában a vizuális alakészlelés a következő, elég erős kritériumot is kielégíti, melyet nevezhetünk *egybeesési kritériumnak* is. Vegyük azokat az ingertulajdonságokat, melyek egy adott észlelési modalitáson belül érzeteinket specifikusan okozzák. Az alakészlelés esetén ez a tárgyak alakja; a színlátás esetén a felületi reflektanciájuk.¹³ Másrésztől adottak azok a tulajdonságok, melyek ezen ingerek mentális reprezentációjában megjelennek – *amilyen tulajdonságuként az észle-*

¹³ A fénykibocsátó felületek (például egy számítógép képernyője) látott színét nem felületi reflektanciájuk okozza, hanem az általuk kibocsátott fény spektrális összetétele, de ettől és néhány hasonló komplikációtól most eltekintünk.

ló rendszer reprezentálja a megfelelő ingereket. Az alaklátás esetében e két tulajdonsághalmaz egybeesik: alakészlelésünk a tárgyakat alakokkal rendelkezőkként reprezentálja – sőt, jó közelítéssel olyan alakúként, amilyen alakkal ténylegesen rendelkeznek. A gömb alak például specifikus oka annak a vizuális észlelet-típusnak, mely a tárgyakat gömb alakúként reprezentálja.¹⁴ A színlátás esetében viszont ez az egybeesés nem áll fenn. Színérzékleteink a felületi reflektanciákat nem felületi reflektanciákként reprezentálják, *hanem egy tovább nem vagy alig elemezhető homogén felülettulajdonságként*, amely felülettulajdonságból, mint láttuk, fogalmi reflexió útján nem juthatunk el a fényvisszaverő képesség akár közelítőleg pontos megértéséhez sem. Ezt az állítást tehát a fogalmi hozzáférhetőség kritériuma támaszthatja alá. Egy adott észlelési modalitáson belül a specifikus ingertulajdonságok és a nekik megfelelő reprezentált tulajdonságok biztosan egybeesnek akkor, ha az észlelés és az arra való reflexió útján képesek lehetünk észlelőfüggetlen fogalmak segítségével jellemezni a kérdéses (észleleteinket okozó) ingertulajdonságokat (még hozzá olyan fogalmak segítségével, melyek birtoklása nem előfeltételezi az általuk kifejezett tulajdonságok észlelési élményét). A fogalmi hozzáférhetőség tehát elégséges kritérium az egybeeséshez.¹⁵ Az ingertulajdonságok és a hozzájuk kapcsolódó reprezentált tulajdonságok ilyen eltéréséből következtethetünk arra, hogy a színlátás átfogó, szisztematikus módon torzítja, hibásan mutatja be a fizikai felületek tulajdonságait (Hardin 1988/1993 például ezt állítja). Gondolkodhatunk azonban úgy is, hogy a színlátás az általa nyújtott erősen redukált információ okán egyszerűen „hallgat” saját ingereinek pontos fizikai természetéről. A falevél és az érett cseresznye különböző reflektanciáit színlátásunk nem mutatja be reflektanciákként, csak annyit jelez, hogy e tárgyak felszíne (erősen) különbözik egymástól.

Az egybeesési kritériummal kapcsolatban fölvethető a következő kritika. A tárgyak alakjának és felszínének számos apró részlete nem férhető hozzá az

¹⁴ Röviden említést érdemel itt az ún. Molyneux-kérdés is: képes lenne-e egy vakon született és felnőttként látóvá vált személy első látásra megkülönböztetni egy gömböt és egy kockát, amelyeket tapintás útján már jól ismer? Az esettanulmányokból kibontakozó empirikus válasz legalább részleges igen: kör és négyzet megkülönböztetése általában viszonylag könnyű feladat e személyeknek; gömb és kocka megkülönböztetésére egy részük képes – azok, akik megfelelően iskoláztak és jó intelligenciával rendelkeznek. E megfigyelések ugyanakkor összetett elméleti kérdéseket vetnek föl; ezek alapos elemzését nyújtja Evans 1985. Evans felfogása szerint alak- és térreprezentációnk absztrakt, s így tapintási és látási élményeink egy közös, absztrakt tér- és alakreprezentációs rendszerre képeződnek le (ebből persze nem következik, hogy a frissen látóvá vált személyek esetében e leképeződés a látás irányából problémamentes lenne). Ezt az absztrakt térreprezentációs felfogást az úgynevezett taktilis látáshelyettesítési vizsgálatok is alátámasztani látszanak (Bach-y-Rita 2002). A Molyneux-kérdésről magyarul lásd Fazekas–Zemplén 2005.

¹⁵ Azonban nem szükséges kritérium, mivel egy észlelési modalitás kielégítheti az egybeesési kritériumot, és lehet, hogy ugyanakkor nincs megfelelő módon összekapcsolva a nyelvi-fogalmi rendszerrel. Ebben az esetben, bár az alakokat alakokként észleljük, megfelelő fogalmi reflexiók képesség hiányában mégsem tudjuk az egyes alaktulajdonságokat észlelőfüggetlen terminusokban leírni.

alaklítás számára, és ez a korlát teljesen hasonló ahhoz, ahogyan a felszínek részletes reflektanciatulajdonságai sem adottak a színlátásban. Végso soron tehát az alakok észleléstől független lényege éppoly kevésbé férhető hozzá az alaklításra keresztül, mint a reflektanciák a színlátásra keresztül; nincs tehát lényeges különbség a két modalitás között e tekintetben.

Véleményem szerint ez az analógia nem helytálló, mert a két eset – a színeké, valamint az alakoké – között van egy lényeges, ámbár végso soron fokozati különbség. Színeket és alakokat egyaránt látunk. Azonban míg a színek háttérében álló reflektanciaeloszlások részleteit nem jelzi számunkra a színélmény, addig az alakoknak megfelelő téri eloszlások igen sok részletét hozzáférhetővé teszi az alakészlelés. A különbséget érzékeltethetjük a következőképpen. Gondoljunk bele, hogy az alakokat is reprezentálhatnánk a fentiekben vázolt kompozicionális rendszer helyett háromdimenziós hasonlósági tér segítségével (hasonlóan a színekhez), *ahol a három dimenzió nem a fizikai tér dimenzióinak felel meg, hanem önkényesen választott*, mint például egyszerűség–összetettség, szögleteség–gömbölydedség és tömzsiség–nyújtottság. Ezeket megfelelő statisztikai mutatókkal jellemezve minden egyes alakot *egyetlen pont* jellemezhetne a háromdimenziós hasonlósági térben (a tömzsiség értéke például minimális akkor, ha egy alak mindhárom téri irányban megközelítőleg azonos kiterjedésű – a kígyó alakja egy ellenpélda). A gömb például maximálisan gömbölyded, tömzsi és egyszerű lenne, egy kocka maximálisan szögletes, kicsit összetettebb, mint a gömb és igen tömzsi; egy lomb nélküli fa ágrendszere pedig inkább gömbölyded, mint szögletes (az ágak kör alakú keresztmetszete okán), igen összetett és elnyújtott. Ha az egyes alakokról csak ezt a három számértéket közvetítené az észlelés, az drámai mértékben redukált információ lenne ahhoz képest, amit a mi alaklításunk ténylegesen közvetít. *A színlátás azonban éppen ilyen redukción hajt végre a környezetben elérhető reflektanciainformáción, s ezért van, hogy a színeket nem reflektanciaeloszlásokként észleljük, az alakokat ellenben téri eloszlásokként jeleníti meg az észlelés.* Ez tehát egy alapvető eltérés a két észlelési modalitás reprezentációs komplexitásában.

V. TORZÍTÁSOK

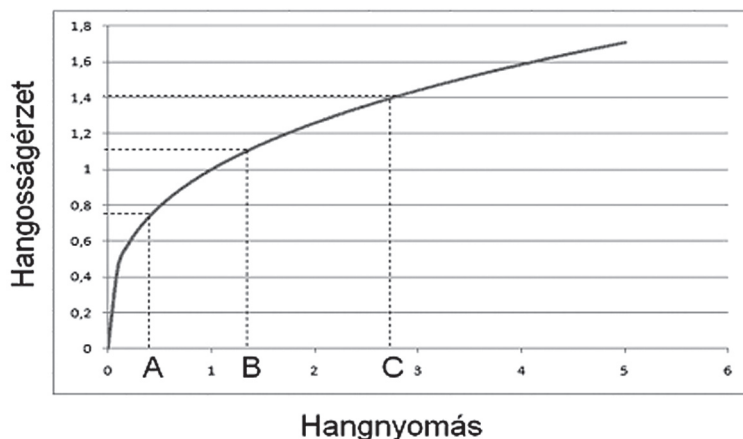
A színlátás torzítási értelmezése mellett még további érvek, illetve megfigyelések is szólnak.¹⁶ Érzékelésünk és észlelésünk, mivel a törzsfajlódás terméke, alapvetően érdekezérelt módon működik – úgy jött létre, hogy javítsa túlélési esélyeinket. Ehhez arra van szükség, hogy az észlelés nagyjából pontosan

¹⁶ Hozzá kell azonban tennünk, hogy léteznek alapos érvek amellet is, hogy a színlátás nem torzít, hanem veridikusan reprezentálja a színhasonlóságot (pl. Hilbert–Kalderon 2000; Bradley–Tye 2001; Byrne–Hilbert 2003). Ezek részletes bemutatása és a rájuk való válasz megtalálható Jakab (2005) írásában; a jelen fejezetrész válaszaim rövid összefoglalása.

olyan, és nagyjából pontosan annyi információt közvetítsen a környezetről, ami az adaptív viselkedésformákat támogatja. Ahhoz, hogy emberszabású elődeink messziről észrevegyék a zöld levelek között pirosuló érett cseresznyét, csak egy feltűnő felületi különbséget kellett látni; semmi szükség nem volt a különböző hullámhosszakon visszavert fénymennyiségek részletes reprezentációjára. Ahhoz viszont, hogy az emberelődök fára tudjanak mászni, vagy az egyik ágról a másikra átlendülni, szükség volt a faágak alakjának pontos becslésére; ugyanígy egy kőeszköz megfelelő alakúra pattintása is igen pontos alakészlelést követelt meg. Az evolúciós érdek tehát nem minden esetben a részletes információ közvetítése az észlelés által, sőt, egyes esetekben nem is a pontos, torzításmentes információátvitel. Egyes esetekben azonban alapvető a részletes és pontos információ. Általánosságban a torzítás akkor hasznos az észlelésben, ha a környezetben egy viszonylag apró fizikai különbség jelez egy az állat számára lényeges különbséget. A piros cseresznye és a zöld levelek esete ilyen: a fényvisszaverési különbség a magas energiatartalmú táplálékot jelzi.¹⁷ Egy másik példa a beszédészlelésből származik: a mássalhangzók megkülönböztetésénél (például a zöngés–zöngétlen pároknál, mint a p-b vagy a t-d) megfigyelték, hogy ugyanakkora fizikai különbséget (időeltolódást az ajkak felpattanása és a hangszalagrezgés kezdete között) könnyedén észreveszünk, ha kategóriahatárra esik, de képtelenek vagyunk észlelni, ha a kategórián belülre (Pisoni 1973; Pisoni–Tash 1974; Pisoni–Lazarus 1974). Hasonló példákat találhatunk a hőérzékelés területén is: a nyári hőségben egy vödör kútvíz kellemesen hűvös a lábunknak, de túl hidegnek érezzük akkor, ha a fejünket próbáljuk belemártani. Itt nem arról van szó, hogy észreveszünk-e valamit vagy sem, de közös vonás az előbbiekkal az, hogy a fizikai ingertulajdonságokat érdekeink által torzítva érzékeljük, és nem úgy, ahogy egy mérőműszer mérné őket. Hőérzékelésünk nem beépített hőmérőként működik, hanem „narcisztikus”, személyünkhöz kapcsolódó tulajdonságokat érzékel (például *túl hideg a fejemnek*; Akins 1996). Végül egy kissé részletesebb példa a hangosságészlelésre. A hangosságérzéket fizikai ingere a hangnyomás, de hangosságérzéketünk nem a hangnyomás lineáris függvénye. Ennek az a következménye, hogy az érzékelhető hasonlósági viszonyok nem felelnek meg pontosan az ingerek közti hasonlósági viszonyoknak (4. ábra).

A színlátás is mutat hasonló jelenségeket. A szem háromféle hullámhossz-receptorának (a csapoknak) válaszaiból meglehetősen összetett transzformációk útján jönnek létre a színhasonlósági tér dimenziói (Werner–Wooten 1979; Hunt 1982; Kuehni 2000; Wuerger–Maloney 1995). Ezen transzformációk következ-

¹⁷ Sőt, úgy tűnik, hogy a színes növényi részek és a színlátás egymást serkentve fejlődtek ki a földtörténeti újkorban: például színes virágokat éppen azok a növények növesztenek, amelyeket jó színlátással rendelkező rovarok (pl. méhek) poroznak be.



4. ábra: Nemlineáris transzformáció a hangosság észlelésében. A hangosság Stevens-féle érzetfüggvénye, mely hangnyomásszintekhez szubjektív hangosságérzeteket rendel, hatványfüggvény, melynek kitevője 0.67. Az inger- és érzetskála az ábrán önkényes, de jól mutatja a torzítás egy fontos következményét: az ingerek közti hasonlósági viszonyok átrendeződnek az érzetek szintjén. Az A és B ingerek hangnyomás tekintetében például közelebb állnak egymáshoz, mint B és C, ám az érzéklek szintjén megfordul a viszony: A és B hangosság tekintetében jobban különbözik, mint B és C.

tében pedig a színingerek reflektanciái, illetve a háromféle csaptípus egyes színingerekre adott válaszai közti hasonlósági viszonyok nem vagy csak részben felelnek meg a személyek észlelésen alapuló hasonlósági ítéleteinek. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az észlelt színhasonlóság nem veridikus reprezentációja a színingerek közti hasonlósági viszonyoknak (Matthen 1999, 2005). Ennek a szisztematikus torzításnak azonban aligha van bármilyen hátránya evolúciós szempontból, mert ettől még a színlátás remekül szolgálhatja funkcióját, a tárgyak, illetve felületeik megkülönböztetését. A színingerek közti hasonlósági viszonyok pontos leképezése valószínűleg nem támogat semmilyen speciális, a túlélést segítő viselkedést.

Vannak esetek, amikor az érzékelés meglehetősen pontossággal megőrzi az ingerek hasonlósági viszonyait. Erre példa a vizuálisan észlelt méret: vonalszakaszok észlelt hossza például lineáris összefüggést mutat tényleges hosszukkal (a Stevens-féle érzetfüggvény kitevője 1-hez közeli érték). A látható méretek észlelésére tehát kevésbé jellemző a 4. ábrán bemutatott torzítás. A háromdimenziós tárgyak alaki hasonlósága nehezen definiálható fogalom, s ezért bármilyen közvetlen összehasonlítás a színhasonlósági, illetve alakhasonlósági ítéleteink ingerhűsége között nehezen értelmezhető. Mash (2006) vizsgálatában újszerű tárgyak képeit mutatta ötéves, nyolcéves és felnőtt korú kísérleti személyeknek. A feladat tárgyhármasok közül a két hasonlóbb kiválasztása volt. A kisebb

gyerekek hasonlósági ítéletei a tárgyak szembeötlő részeinek hasonlóságán alapultak elsősorban, míg a nagyobbak és a felnőttek az egyes részek hasonlósága mellett egyre inkább figyelembe vették az egyes részek egymáshoz való kapcsolódási módját is (tehát hogy az egyes alkotók mely pontokon kapcsolódtak egymáshoz). Egy másik vizsgálatban de Beeck és munkatársai agyi képalkotási (fMRI) vizsgálatban azt mutatták ki, hogy a tárgyfelismerést végző agykérgi területek kiemelten érzékenyek a tárgyak alakjára. Clark és munkatársai (2006) pedig abból indultak ki, hogy a geometriai információt tartalmazó adatbázisok emberi személyek általi osztályozása nehéz és költséges, ezért különféle matematikai modellek osztályozási teljesítményét hasonlították össze vizsgálati személyek teljesítményével. A cél a háromdimenziós alakok osztályozásának automatizálása volt úgy, hogy a geometriai hasonlóságot viszonylag kevés paraméterrel hatékonyan jellemezzék. A szerzők több olyan, viszonylag egyszerű matematikai modellt is találtak, melyek jól reprodukálták a vizsgálati személyek alakosztályozási teljesítményét (egy ilyen modell például a tárgyak felületén olyan pontpárokat keres, melyeknek tagjai egy adott d távolságra vannak egymástól, és a pontpárok relatív gyakoriságát számítja ki d függvényében). Vannak tehát arra utaló adatok, hogy az alakhasonlóság észlelőfüggetlen módon való jellemzése jól képes előre jelezni az emberi észlelők alakosztályozási teljesítményét.

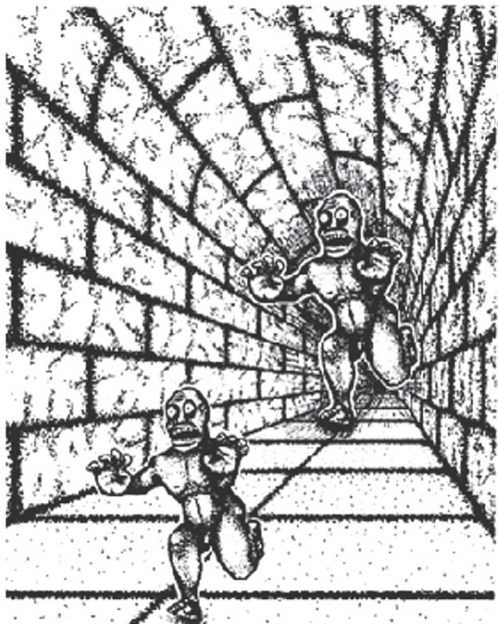
Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy az egybeesési kritériumot az alaklátás azért elégíti ki, mert az egyedi alakok reprezentációja alaposan strukturált, és nem jellemző rá az egyes téri dimenziók eltorzítása. A színlátás azért nem elégíti ki ugyanezt a kritériumot, mert a színíngerekről erősen redukált és részben torzított információt közvetít. Az észlelt szín nem teljesen veridikus bemutatása a szín-észleleteket okozó fizikai ingertulajdonságoknak; hasonlóan, az észlelt hangosság sem a hangnyomáásszintek pontos leképezése, hanem azok észlelőfüggő, evolúciós érdekek által vezérelt transzformációja. A kellően strukturált és veridikus észlelési reprezentáció tehát szükséges pszichológiai feltétele a megfelelési kritérium és a fogalmi hozzáférhetőség fennállásának egy észlelési modalitáson belül. A fogalmi hozzáférhetőségnek elégséges feltétele nem lehet a strukturált és veridikus észlelési reprezentáció, mert a fogalmi hozzáférhetőséghez még az is szükséges, hogy ez az észlelési reprezentáció hozzá legyen kapcsolva fogalmi rendszerünkhöz, mintegy meg tudja hajtani azt. Ha ilyen kapcsolat nem áll fenn, akkor akármilyen részletes és veridikus észlelési reprezentációból sem lesz fogalmi reprezentáció (illetve fogalmi hozzáférés).

VI. AZ ÉSZLELÉS HIBÁI

Az észlelésnek többféle jellegzetes hibája is létezik, ezért érdemes végiggondolni, hogy ezek hogyan érintik az észlelés valósághű, veridikus jellegét. Észlelési hibákra vonatkozó ítéleteinket több tényező befolyásolhatja, és egyes észlelési jelenségekről nehéz eldönteni, hogy tévedésnek, hibának kell-e tekintenünk őket. Néhány ilyen tényező a következő:

- (1) *Torzítás, illetve torzításmentesség.* Ezt a hibatényezőt az előző részekben már jellemeztük. Az észlelést egy sajátos értelemben tévesnek nevezhetjük akkor, ha torzítva mutatja be saját ingereit.
- (2) *Túlélési (fitness) érték.* Már arra is utaltunk, hogy az észlelés érdekvezérelt, és a különböző élőlények érdekeit nem minden esetben a valósághű észlelés szolgálja a legjobban. Észlelési hibáról beszélhetünk akkor is, ha egy észlelési mód nem szolgálja megfelelően a túlélést.
- (3) *Kategorizációs hibák.* Az észlelés alapvető funkciója az ingerek osztályozása; ennek viszont vannak helyességi kritériumai, tehát hibák forrása is lehet. Erre alább visszatérünk.
- (4) *Kontextushatások.* Az észlelési kontextus egyes esetei jellegzetes illúziókat hoznak létre; ezekre is alább mutatunk be néhány példát.
- (5) *Kettős mérce.* Vannak észlelési jelenségek, melyeket egyes esetekben hibának vagy illúziónak minősítünk pusztán szokatlanságuk, meglepő jellegük miatt, míg ugyanezen jelenségeket más, gyakoribb esetekben helyes, valósághű észleleteknek minősítjük. Egy példa erre az ún. Gelb-effektus. Ha egy sötét helyiségben egy fonálra felfüggesztett fekete színű kartonkorongot megvilágítunk egy lámpával úgy, hogy annak fénye csak a korongra essen és semmi másra, akkor a korong fehérnek tűnik. Ezt szokás illúziónak minősíteni, mivel egy fekete színű korongot fehérnek látunk egy sajátos megvilágítási helyzetben. Ugyanakkor a Hold látványa az éjszakai égen egy természetes Gelb-effektus: a hold felszíne sötét, ám az éjszakai égen szinte fehérnek tűnik, mert egyedül veri vissza a nap fényét a sötét égbolton. A Hold látványát azonban nem ítéljük hibás észleletnek vagy illúziónak – talán megszokottsága, gyakorisága okán. Pedig ugyanaz az észlelési jelenség felelős érte, mint a laboratóriumi Gelb-effektusért (Whittle 2003. 472n3).

A kettős mérce egy bonyolultabb esetét mutatja az 5. ábra. Itt azt szokás illúziónak minősíteni, hogy az elől lévő alak kisebbnek tűnik a hátsónál, pedig vonalzóval lemérve ugyanakkora a magasságuk. A jelenséget az alakkonstancia mechanizmusa hozza létre, melyet a háttér perspektivikus jellege hoz működésbe. Ha három dimenzióban látnánk az alagutat és a két szörnyfigurát, akkor ugyanez az észlelet hibátlannak minősülne. Az alakkonstancia működését tehát egyszer helyes észleletként értelmezzük, máskor meg illúzióként, így ez is az



5. ábra: Egy gyakran illuzórikusnak tekintett nagyságkonstancia-hatás.

észlelési hibaítéleteinkben megmutatkozó kettős mérce (azaz megbízhatatlanság) egy példája.

Ezt a példát a következő kritikai megjegyzéssel illelhetjük: itt valójában nincs is szó kettős mércéről. A képen lévő két alak ugyanis különbözőnek tűnik, noha ugyanakkorák. Ez tehát egyértelmű észlelési hiba. Ha viszont három dimenzióban jelenne meg előttünk a képen látható szituáció, akkor ott a hátsó alaknak *ténylegesen nagyobbnak kellene lennie ahhoz, hogy nagyobbnak tűnjön*, tehát ott már nincs szó észlelési hibáról. Ítéletünk tehát mindkét esetben megfelel a valóságnak.

Ez azonban véleményem szerint helytelen értelmezés: ebben a helyzetben igenis kettős mércét alkalmazunk. A kép egy fiktív helyzetet mutat be: azt *reprezentálja*, hogy a háttérben lévő figura nagyobb, mint az előtérben lévő. A magasságkülönbség reprezentációját a kép a perspektívába helyezett, de azonos nagyságú alakok segítségével éri el. A kép jelentése, tartalma szintjén tehát nem lehet szó hibáról: a kép, bizonyos grafikus eszközök segítségével, két különböző nagyságú alakot reprezentál. Amikor tehát ezt a képet illuzórikusnak ítéljük, észrevétlenül átváltunk a *reprezentációhordozó* megítélésére; ítéletünk már nem a kép tartalmára vonatkozik. Ennek jobb megértéséhez vessünk egy pillantást a 6. ábrára.



6. ábra: Itt nem alkalmazunk kettős mércét.

A két alak vonalzóval mérhető magassága megegyezik a képen, mégis az elől álló alakot kisebbnek látjuk, mint a hátsót. Pontosan úgy, mint az 5. ábra esetében. Most azonban mégsem ítélnénk úgy, hogy észlelésünk illúzióval terhelt. Talán a kép valószerűbb jellege miatt, itt nem váltunk önkéntelenül át a képen bemutatott alakok méretéről (a kép tartalmáról) a reprezentációhordozók (a képen a két emberi alakot *ábrázoló színes foltok*) méretének összehasonlítására. Az 5. ábra esetében pontosan ez az önkéntelen átváltás valósul meg, ezért ott kettős mércét alkalmazunk: észlelési hibára vonatkozó ítéletünk nem helytálló, de legalábbis kétértelmű.

E tényezők alapján az észlelési hibákat négy csoportba sorolhatjuk: a kettős mérce mint tényező nem jelöl valódi észlelési hibát, hanem csak az észlelési hibákra vonatkozó félrevezető ítéletet. A négy hibatípus tehát a következők.

H1. *Váratlan hibák* (vagy *pillanatnyi hibák*). Ide lényegében a magas szintű kategorizáció hibái (például egy tárgy téves felismerése) tartoznak; ezeket általában igen gyorsan helyesbítjük. Ha egy rovat falevélnak, vagy a sötét erdőben egy bokrot medvének nézünk, legtöbbször elég egy kicsit más látószögből, vagy közelebből is a tárgyra tekinteni ahhoz, hogy villámgyorsan helyesbítsük a kategorizációs hibát. A gyors helyesbítéshez azonban korai észlelési tapasztalatok sokasága szükséges; gyerekek nem helyesbítik olyan könnyen hibás (vagy si-



7. ábra: Kéttónusú ún. Mooney-kép és tónusgazdag változata.

kertelen) kategorizációjukat, mint a felnőttek. A 7. ábrán egy tárgy (levelibéka) kéttónusú, illetve tónusgazdag képe látható.

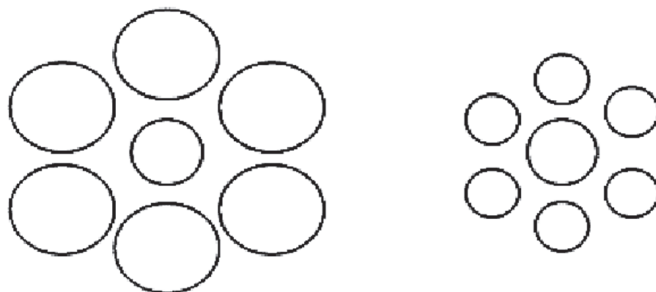
Ha csak a kéttónusú képet látjuk, nem könnyű rajta fölismerni a békát. Ha azonban csak egyetlenegyszer látjuk a tónusgazdag képet, utána soha többé nem fog nehézséget okozni a kéttónusú kép felismerése – még évek múlva is azonnal képesek leszünk erre. Ezt a jelenséget *azonnali perceptuális tanulás*nak hívják. Hat évesnél fiatalabb gyerekek azonban még nem képesek ilyen tanulásra. Mint Kovács és Eisenberg (2003) kimutatták, négy-ötévesek még akkor sem ismerik föl a kéttónusú képen a békát, ha ott van mellette a tónusgazdag változat, és egyszerre láthatják a kettőt. Ez azt jelzi, hogy a felnőttkori azonnali perceptuális tanulást éveken át tartó korai tapasztalatszerzésnek kell megelőznie.

H2. *Kontextusfüggő abszolút hibák.* Igen sok észlelési illúzió van, melyet a kontextus hoz létre; egyike ezeknek az ismert Titchener-illúzió (8. ábra).

Az illúzió lényege, hogy a két középső kört eltérő méretűnek látjuk, pedig méretük nem különbözik.¹⁸ Négy-ötéves gyerekek számára azonban kevésbé kifejezett ez az illuzórikus nagyságkülönbség, mint felnőtteknek (Káldy–Kovács 2003). A gyerekek veridikusabban észlelik a körök méretét; a kontextushatások (melyek felnőttek észlelésében a nagyság- és alakkonstancia létrejöttét segítik) még nem olyan kifejezettek az esetükben. A kontextusfüggő abszolút hibák és a pillanatnyi hibák kapcsolata tehát a következő: a korai észlelési tapasztalat alakítja ki a kontextusfüggő abszolút hibákat, ugyanakkor lehetővé teszi a váratlan (kategorizációs) hibákat kijavító azonnali perceptuális tanulást.

H3. *Felbontási korlátok.* Mint láttuk, az észlelés korlátozott felbontóképessége csak akkor minősül hibának, ha a túlélés szempontjából kedvezőtlen a hatása;

¹⁸ Itt azonban nincs szó kettős mércéről, mint az 5. ábra esetében. A Titchener-illúzió körei ugyanis nem reprezentálnak semmit, nem utalnak semmi önmagukon túlira – csak körök egy papírlapon. Ezért nagyságuk megítélésében nem lehetséges olyan fókuszváltás, mint amit az 5. ábrán láttunk.



8. ábra: A Titchener-illúzió.

A két középső kört eltérő méretűnek látjuk, noha ugyanakkorák.

ilyen például a zöld-piros színlátás hiánya egy gyümölcsökön élő majomfajnál (vagy a homályos látás egy ragadozó madárnál).

H4. *Kontextusfüggetlen abszolút hibák.* Ebbe a csoportba tartoznak az előző részekben tárgyalt torzítási hatások. Ezek jellemzője, hogy minden észlelési helyzetben fennállnak, nem függenek a kontextustól. Ugyanakkor e hibák egyáltalán nem szembeötlőek, a hétköznapi szemlélet számára pedig nem is minősülnek hibának, hiszen a tipikus, átlagos emberi észlelés jellemzői, bármiféle negatív következmény nélkül. Ezeket a hatásokat csak egy sajátos elméleti probléma szempontjából minősítjük hibának: azt mutatják, hogy az észlelés nem minden esetben követi az ingerhűség elvét, azaz nem mindig jelzi pontosan az ingerek észlelőfüggetlen fizikai tulajdonságait. Feltehetőleg azért nem, mert erre túlélési szempontból nem mindig volt szükség. Összefoglalva, az észlelési hibák említett négy fajtája közül csak a kontextusfüggetlen abszolút hibák játszanak szerepet a fogalmi hozzáférhetőség és az egybeesési kritérium fennállása szempontjából. Az észlelés veridikus jellegét érintik még a pillanatnyi hibák és a kontextusfüggő abszolút hibák is, ám ezek viszonylag ritkák, csak speciális ingerhelyzetekben állnak elő, és általában könnyen felismerhetőek.

VII. AZ ELSŐDLEGES ÉS MÁSODLAGOS MINŐSÉGEK KÜLÖNBSÉGÉNEK ÚJRAFOGALMAZÁSA

Visszatérve a cikk elején említett kérdéshez, azt mondhatjuk, hogy az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésének van fogalmi alapja: ezt az észlelt tulajdonságok abszolút, illetve relatív jellege, a fogalmi hozzáférhetőség és az egybeesési kritérium fogalmi segítségével ragadhatjuk meg. Az elsődleges minőségek észlelőfüggetlenek, és az észlelés fogalmilag hozzáférhetővé teszi őket számunkra; a másodlagos minőségekre ez nem igaz. További vizs-

gálatot igényelne, hogy ezek a kritériumok pontosan azt a felosztást eredményezik-e, mint Locke eredeti elgondolása, de az egybeesés elég jónak tűnik: az alak, méret, mozgás például kielégítik az új kritériumokat is, míg például a színek, szagok, ízek nem. Azt is megmutattuk, hogy az új fogalmi különbségtételnek milyen különbségek felelnek meg a kognitív feldolgozási mechanizmusok szintjén: az egyes ingerek részletes, strukturált észlelési reprezentációja és a kontextusfüggetlen abszolút hibáktól való (viszonylagos) mentesség szükségessé ahhoz, hogy egy észlelési modalitás biztosíthassa a fogalmi hozzáférhetőséget. E két pszichológiai kritérium közül azonban egyik sem minden vagy semmi jellegű. Az észlelési reprezentáció strukturáltsága fokozat kérdése: például egy zenész képes lehet arra, hogy egy hallott akkord hangjait egyenként felsorolja, de arra már nem, hogy a hangszín alapját képező felharmonikusokat hallás alapján felismerje, például egy csellóhúr hangját hallva. A hangszínt halljuk, de az alapját képező hangfrekvencia-eloszlás részletes képét a hallási élményből nem lehet kiszűrni, mert ennyire nem részletes a hallási reprezentáció.¹⁹ A hallási élmény tehát bizonyos tulajdonságokat fogalmilag hozzáférhetővé tesz a hangok természetével kapcsolatban, másokat ellenben nem. Ennyit azonban elmondhatunk a színlátásról is: *valamennyit* az is fogalmilag hozzáférhetővé tesz a színek természetéről (emlékezzünk a görög filozófusok reflexióira a színek általános tulajdonságairól). A fogalmi hozzáférhetőségnek tehát szintén fokozatai vannak. Általában az észlelés és az arra való reflexió kisebb-nagyobb részben segít megérteni az ingerek észlelőfüggetlen természetét. A tér- és alaklátás azért érdekes eset, mert ez a modalitás talán a leginkább mélyreható fogalmi hozzáférést biztosítja saját ingereire.²⁰

IRODALOM

- Akins, K. 1996. Of Sensory Systems and the „Aboutness” of Mental States. *Journal of Philosophy*. 337–372.
- Arisztotelész 1984. *The Complete Works of Aristotle: the Revised Oxford Translation*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Bach-y-Rita, P. 2002. Sensory Substitution and Qualia. In Alva Noe – Evan Thompson (szerk.) *Vision and Mind*. Cambridge/MA, MIT Press. 497–514.
- de Beeck, H. P. O. – K. Torfs – J. Wagemans 2007. Shape Similarity is an Organizing Principle in Human Object-Selective Cortex. *Perception*. 36. ECVF Abstract Supplement.
- Biederman, I. 1987. Recognition by Components: a Theory of Human Image Understanding. *Psychological Review*. 94. 115–147.

¹⁹ Ugyancsak nem lehetséges egy szinuszhangot hallva valamiféle számlálás útján megállapítani annak frekvenciáját (pedig hullámok látható képén ilyesmi lehetséges).

²⁰ Ugyanakkor a tér természetének megértéséhez a térlátás mellett a fizikai elméletekre és kísérletezésre is szükség volt; a fogalmi hozzáférhetőség tehát végső soron teljes egészében fokozati kérdés.

- Biederman, I. 1990. Higher-Level Vision. In D. N. Osherson – S. M. Kosslyn – J. M. Hollerbach (szerk.) *An Invitation to Cognitive Science*. Vol. 2. (Visual Cognition and Action). Cambridge/MA, MIT Press. 41–72.
- Bradley, P. – M. Tye 2001. Of Colors, Kestrels, Caterpillars and Leaves. *Journal of Philosophy*. 98. 469–487.
- Bregman, A. S. 1990. *Auditory Scene Analysis: The Perceptual Organization of Sound*. Cambridge/MA, Bradford Books, MIT Press.
- Bülthoff, H. H. – S. Edelman 1992. Psychophysical Support for a Two-Dimensional View Interpolation Theory of Object Recognition. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*. 92. 60–64.
- Byrne, A. 2006. Color and the Mind-Body Problem. *Dialectica*. 60. 223–244.
- Byrne, A. – D. R. Hilbert 1997. Colors and Reflectances. In Alex Byrne – David R. Hilbert (szerk.) *Readings on Color*. Vol. 1. (The Philosophy of Color). Cambridge/MA, MIT Press. 263–288.
- Byrne, A. – D. R. Hilbert 2003. Color Realism and Color Science. *Behavioral and Brain Sciences*. Forthcoming.
- Byrne, A. – D. R. Hilbert 2006. Color Primitivism. In Ralph Schumacher (szerk.) *Perception and Status of Secondary Qualities*. Amsterdam, Kluwer.
- Byrne, A. – D. R. Hilbert 2007. Truest Blue. *Analysis*. 67. 87–92.
- Campbell, J. 1993. A Simple View of Color. In John Haldane – Crispin Wright (szerk.) *Reality, Representation and Projection*. Oxford University Press. Reprinted in A. Byrne – D. R. Hilbert 1997. *Readings on Color*. Vol. 1. (The Philosophy of Color). Vol. 2. (The Science of Color). Cambridge, MA, MIT Press.
- Clark, D. – J. R. Corney – F. Mill – H. Rea – A. Sherlock – N. K. Taylor 2006. Benchmarking Shape Signatures against Human Perceptions of Geometric Similarity. *Computer-Aided Design*. 38/9. 1038–1051.
- Cohen, J. 2007. A Relationalist's Guide to Error About Color Perception. *Nous* 41/2 335–353.
- Cohen, J. – C. L. Hardin – B. P. McLaughlin 2006. True Colours. *Analysis*. 66. 335–340.
- Cohen, J. – C. L. Hardin – B. P. McLaughlin 2007. The Truth about 'The Truth about True Blue'. *Analysis*. 67. 162–166.
- Cyr, C. M. – B. B. Kimia 2004. A Similarity-Based Aspect-Graph Approach to 3D Object Recognition. *International Journal of Computer Vision*. 57. 5–22.
- Evans, G., 1985. Molyneux's Question. In A. Phillips (szerk.) *Gareth Evans: Collected Papers*. Oxford, Clarendon Press.
- Fazekas Péter – Zemplén Gábor 2005. Molyneux kérdései – a reprezentáció filozófiai problémájától az intermodális transzferig. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 60/4. 527–552.
- Fodor, J. A. 1987. Why There Still has to be a Language of Thought. In uő *Psychosemantics*. Cambridge, MA, MIT Press. 135–154.
- Fodor, J. A. 1998. *Concepts*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Gage, J. 1993. *Colour and Culture: Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. London, Thames and Hudson.
- Hardin, C. L. 1988. *Color for Philosophers: Unweaving the Rainbow*. Indianapolis/MA. Hackett.
- Hilbert, D. R. 1987. *Color and Color Perception. A Study in Anthropocentric Realism*. Stanford, Center for the Study of Language and Information.
- Hilbert, D. R. – M. E. Kalderon 2000. Color and the Inverted Spectrum. In Steven Davis (szerk.) *Color Perception: Philosophical, Psychological, Artistic and Computational Perspectives*. New York, Oxford University Press.
- Hunt, R. G. W. 1982. A Model of Colour Vision for Predicting Colour Appearance. *Color Research and Application*. 7/2. 95–112.

- Izmailov, C. A. – E. N. Sokolov 1991. Spherical Model of Color and Brightness Discrimination. *Psychological Science*. 2/4. 249–259.
- Jackson, F. 2000. Philosophizing about Color. In Steven Davis (szerk.) *Color Perception: Philosophical, Psychological, Artistic and Computational Perspectives*. New York, Oxford University Press.
- Jackson, F. – R. Pargetter 1997. An Objectivist's Guide to Subjectivism About Color. In Alex Byrne – David R. Hilbert (szerk.) *Readings on Color*. Vol. 1. (The Philosophy of Color). Cambridge/MA, MIT Press. 67–79.
- Jakab, Z. 2005. Opponent Processing, Linear Models, and the Veridicality of Color Perception. In Kathleen Akins – Andrew Brook (szerk.) *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. Cambridge, Cambridge University Press. 336–378.
- Jakab, Z. 2006. Revelation and Normativity in Visual Experience. *Canadian Journal of Philosophy*. 36/1. 25–56.
- Johnston, M. 1997. How to Speak of the Colors. In A. Byrne – D. R. Hilbert. 1997. *Readings on Color*. Vol. 1. (The Philosophy of Color). Vol. 2. (The Science of Color). Cambridge/MA, MIT Press.
- Kalderon, M. E. 2011. Color Illusion. *Nous*. Forthcoming.
- Káldy Z. – Kovács I. 2003. Visual Context Integration is Not Fully Developed in 4-year-old Children. *Perception*. 32/6. 657–666.
- Kovács I. – M. Eisenberg 2004. Human Development of Binocular Rivalry. In David Alais – Randolph Blake (szerk.) *Binocular Rivalry*. Cambridge/MA, MIT Press. 101–116.
- Kuehni, R. G. 2000. Uniform Color Space Modeled with Cone Responses. *Color Research and Application*. 25/1. 56–63.
- Locke, J. 1690/1987. *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press.
- Magyarul: Locke, J. 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Mash, C. 2006. Multidimensional Shape Similarity in the Development of Visual Object Classification. *Journal of Experimental Child Psychology*. 95/2. 128–152.
- Matthen, M. 1999. The Disunity of Color. *Philosophical Review*. 108. 47–84.
- Matthen, M. 2005. *Seeing, Doing, and Knowing*. Oxford, Oxford University Press.
- McGinn, C. 1996. Another Look at Color. *Journal of Philosophy*. 93. 537–553.
- McLaughlin, B., P. 2003. Color, Consciousness, and Color Consciousness. In Quentin Smith (szerk.) *New Essays on Consciousness*. Oxford, Oxford University Press. 97–152.
- MacLaury, R. E. – Almási J. – Kövecses Z. 1997. Hungarian Piros and Vörös: Color from Points of View. *Semiotica*. 114/1–2. 67–81.
- Marr, D. 1982. *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. New York, Freeman.
- Marr, D. – H. K. Nishihara. 1978. Representation and Recognition of the Spatial Organization of Three-Dimensional Structure. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B*. 200. 269–294.
- Pisoni, D. B. 1973. Auditory and Phonetic Memory Codes in the Discrimination of Consonants and Vowels. *Perception and Psychophysics*. 13/2. 253–260.
- Pisoni, D. B. – J. H. Lazarus 1974. Categorical and Noncategorical Modes of Speech Perception along the Voicing Continuum. *Journal of the Acoustical Society of America*. 55/2. 328–333.
- Pisoni, D. B. – J. Tash 1974. Reaction Times to Comparisons within and across Phonetic Categories. *Perception and Psychophysics*. 15/2. 285–290.
- Platon 1896. *The Works of Plato*. Vol 1. Trans. H. Cary. London, Bell.
- Russell, B. 1912. *The Problems of Philosophy*. London, Oxford University Press.
- Senden, Max von 1960. *Space and Sight: The Perception of Space and Shape in the Congenitally Blind Before and After Operation*. Methuen & Co. Ltd.

- Strawson, G. 1989. 'Red' and Red. *Synthese*. 78. 198–232.
- Stroud, B. 2000. *The Quest for Reality – Subjectivism and the Metaphysics of Color*. Oxford, Oxford University Press.
- Tarr, M. J. – S. Pinker 1989. Mental Rotation and Orientation-Dependence in Shape Recognition. *Cognitive Psychology*. 21. 233–282.
- Tye, M. 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, M. 2009. *Consciousness Revisited*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Wade, N. J. 1998. *A Natural History of Vision*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Wallis, G. – H. Bülthoff 1999. Learning to Recognize Objects. *Trends in Cognitive Sciences*. 3/1. 22–31.
- Werner, J. S. – B. R. Wooten 1979. Opponent Chromatic Mechanisms: Relation to Photopigments and Hue Naming. *Journal of the Optical Society of America*. 69. 422–434.
- Whittle, P. 2003. Talking across the Divide. In Rainer Mausfeld – Dieter Heyer (szerk.) *Color Perception: Mind and the Physical World*. Oxford University Press, 471–473.
- Wuerger, S. M. – L. T. Maloney – J. Krauskopf 1995. Proximity Judgments in Color Space: Tests of a Euclidean Color Geometry. *Vision Research*. 35/6. 827–835.
- Yablo, S. 1995. Singling out Properties. *Philosophical Perspectives*. 9. J. Tomberlin (szerk.) Atascadero/CA, Ridgeview.
- Zemplén, G. 2005. *The History of Light, Color, and Vision. Introduction, Texts, Problems*. Bern Studies in the History and Philosophy of Science. Bern, Birkhäuser.

Privátság és materialista szubsztanciamonizmus*

I. ÁLLÍTÁSUNK

A tudatos tapasztalatokkal kapcsolatos egyik legalapvetőbb meggyőződésünk szerint a tudatos tapasztalatok *esse est percipi* típusú entitások. Ahogy Gottlob Frege *A gondolat* című művében fogalmaz:

Értelmetlennek tűnik hordozó nélküli, a világban önállóan bolyongó fájdalomról, hangulatról, kívánságról beszélni. Érzet nem lehetséges érző nélkül. [...] A képzetekhez szükség van hordozóra (Frege 1918/2000. 204).

A tudatos tapasztalatok *esse est percipi* jellege a tudatos tapasztalatok perspektivikusságával áll fogalmi kapcsolatban. E szerint: a tudatos tapasztalatok azért *esse est percipi* típusú entitások, mert kizárólag a szubjektum egyes szám, első személyű perspektívájából léteznek. Ahogy Thomas Nagel fogalmaz:

A tapasztalat esetében [...] a sajátos nézőponthoz való kapcsolódás szorosabbnak látszik. Nehezen érthető, mit is jelenthetne egy tapasztalat *objektív* karaktere, leválasztva arról a sajátos nézőpontról, amelyből a szubjektum felfogja. Ugyan mi marad abból, hogy milyen [szubjektumnak] lenni, ha eltávolítjuk a [szubjektum] nézőpontját? (Nagel 1979/2004. 8.)

A tudatos tapasztalatokat tehát azok valamilyensége alkotja, és e valamilyenségek csak egy szubjektum *számára* létezhetnek. Egyszóval: minden *t* tapasztalatra igaz, hogy *t* nem létezhet anélkül, hogy létezzen legalább egy *S* szubjektum és *S* rendelkezzen *t*-vel.

* A szerzők köszönetüket fejezik ki Bács Gábornak, Eszes Boldizsárnak, Farkas Katalinnak, Forrai Gábornak, Jakab Zoltánnak, Kovács Dávid Márknak, Majdányi Ádámnak, Pöntör Jenőnek és Such Dávidnak, valamint a Magyar Filozófiai Szemle anonim bírálójának a tanulmány korábbi változatához fűzött fontos észrevételeikért.

A tudatos tapasztalatokkal kapcsolatban rendelkezünk egy másik alapvető meggyőződéssel is. E szerint: a tudatos tapasztalataink *privátak*. János derékfájdalmával *kizárólag* János rendelkezhet, és nem rendelkezhet Iván, Iván derékfájdalmával *kizárólag* Iván rendelkezhet, és nem rendelkezhet János. Ahogy ugyancsak Frege néhány bekezdéssel később a „képzet” (*Vorstellung*) fogalma kapcsán ír:

Minden egyes képzetem lényegéhez annyira hozzátartozik, hogy tudatom tartalma, hogy bárki másnak minden képzete épp mint ilyen különbözik az enyémtől. [...] Senki más nem bírhat az én képzetemmel [...] Minden képzetnek csak egy hordozója van; két embernek nem lehet közös képzete. (Frege 1918/2000. 204–205.)

Egyes filozófusok szerint (Tye 1995. 84–92) a tudatos tapasztalatok privátságában semmi rendkívüli nincs. János nevetésével, járásával, egészségi állapotával stb. is *kizárólag* János rendelkezhet. Sőt, egy kő zuhanásával is *kizárólag* a kérdéses kő bírhat. Nos, valóban. A tudatos tapasztalatok esetében azonban privátságon valami mást is értünk. Nevezetesen azt, hogy János fájdalmát, éhségét, szomorúságát *kizárólag* János *tapasztalhatja*. Más szavakkal: ezen állapotokhoz vagy eseményekhez *kizárólag* János fér hozzá közvetlen *tapasztalás útján*. Természetesen Iván tapasztalatának lehet a tárgya János tapasztalata, de ugyanolyan módon nem tapasztalhatja azt, amit János tapasztal. A privátságnak ezt az értelmét – megkülönböztetendő Tye privátság-fogalmától – más filozófusokkal egyetértésben (lásd: de Sousa 2002. 151) *privát* vagy *privilegizált hozzáférésnek* nevezhetjük. A privátsági tézis ebben az értelemben annyit mond tehát: ha S t tapasztalatot él át, akkor lehetetlen, hogy más mint S átélje t -t.

Míg az első meggyőződésünk „mindössze” annyit állít, hogy minden tudatos tapasztalat előfordulása feltételez egy szubjektumot, amely azt átéli, addig a második meggyőződésünk azt állítja, hogy *kizárólag* egyetlen szubjektum élhet át egy bizonyos tapasztalatot. Míg tehát az első, *esse est percipi* tézis nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy egy meghatározott tapasztalatot egyszerre több szubjektum is átéljen, addig a második, privátsági tézis éppen ennek a lehetetlenségét állítja.

Állításunk a következő: *a tudatos tapasztalatok privátsága nem egyeztethető össze a materialista szubsztanciamonizmussal*. Sem a fizikalizmussal, sem pedig a tulajdonságdualizmussal. Ebből nem arra következtetünk, hogy minden materialista monizmus hamis, hanem inkább egy dilemmát szeretnénk bemutatni. Nevezetesen: ha kitartasz a tudatos tapasztalatok privátsága mellett, akkor nem lehetsz sem fizikalista, sem tulajdonságdualista. Ha viszont nem tudod feladni a materialista szubsztanciamonizmust, akkor kénytelen vagy azt állítani, hogy egyszerre több szubjektum is átélheti ugyanazt a tudatos tapasztalatot.

II. ÉRVÜNK¹

I.

Tegyük fel, hogy János derékfájdalomért felelős agyterülete megsérül, és emiatt János nem érez fájdalmat, amikor XYZ idegei becsípődnek a két csigolyája közé. Képzeljük azonban el, hogy János XYZ idegeit és agyát „összedrótozzák” Iván derékfájdalomért felelős ép agyterületével. A dolog a következőképpen működik: amikor János derekában becsípődik az XYZ idegvégződés, akkor az idegi információ először az Iván agyában lévő, a derékfájdalomért felelős ép agyterülethez fut be, majd innen tovább Iván és (a bedrótózásnak hála) János agyának azon részeibe, amelyek az egészséges embereknél közvetlen kapcsolatban állnak a derékfájdalomért felelős agyterülettel. Ebben az esetben János Iván agyterületén „keresztül” érezné a fájdalmat. (Természetesen szegény Iván is derékfájdalmat érezné, amely fájdalomnak János idegbebecsípődése volna az oka.) A lényeg az, hogy mind János, mind Iván fájdalmáért *egy és ugyanazon agyterület*, jelesül Iván meghatározott agyterülete volna a felelős.

Vagy tegyük fel, hogy a jövőben az idegsebészet képes lesz olyan implantátumokat gyártani, amelyek alkalmasak a sérült agyterületek funkciójának ellátására. Készül hát egy implantátum, amelyet bedrótóznak János agyába, és ez az implantátum lesz a felelős azért, hogy János derékfájdalmat érezzen, amikor XYZ idegvégződése becsípődik két csigolyája közé. Csakhogy János és a vele hasonló problémával küszködő Iván *közös* implantátumot kap, amely implantátumot mindkettejük agyába bedrótózzák. Innentől a történet hasonló az előbbihez: amikor János XYZ idegvégződése becsípődik, akkor az idegi információ először a közös implantátumba jut el, majd innen mindkettejük agyának azon részeibe, amelyek az egészséges embereknél közvetlen kapcsolatban állnak a derékfájdalomért felelős (Iván és János esetében sérült) agyterülettel. (Éppen-séggel azt is elképzelhetjük, hogy az implantátumra „rácsatlakozó” másik ember az orvos, aki csupán meg akar győződni arról, jól működik-e a implantátum, és ennek érdekében kipróbálja, hogy János tényleg érzi-e a derékfájdalmat.)

Az implantátumot akár úgy is elképzelhetjük, hogy annak „bedrótózása” levegőben terjedő elektromágneses hullámok segítségével történik, így azt egyikük agyába sem kell ténylegesen beültetni. János és Iván ekkor a szó hagyományos értelmében nem lesz fizikailag összekötve. Az implantátum ebben az esetben egy rádióadóhoz hasonlóan továbbítja a jeleket a két személy agyába, így még két *különböző* „bedrótózásról” sem kell gondoskodnunk. Sőt, arra sincs szükség, hogy a két agyban külön-külön receptorokat képzeljünk el, amelyek képesek

¹ E szakasz gondolatmenetének bizonyos pontjai a szerzők egyikének korábbi tanulmányán alapul. Lásd Márton Miklós 2010. Vonakodó kartezianizmus? *Magyar Filozófiai Szemle* 54/3. 124–132.

az implantátum jeleit fogni. Elég azt feltételezni: az implantátumból érkező elektromágneses hullámok közvetlenül kapcsolódnak a két ember agyához azon szinaptikus kapcsolatok révén, amelyek egy egészséges ember agyában kapcsolódnak a szóban forgó (János és Iván esetében sérült) agyterülethez. És ahogy ugyanaz a hullám mossa egy tó partjának két különböző pontját, úgy egy és ugyanaz az elektromágneses hullám éri el János és Iván agyának megfelelő részeit.

A felsorolt fiktív esetek mindegyikében igaz, hogy (1) János *is* és Iván *is* fájdalmat érez valamelyikük XYZ idegvégződésének becsípődésekor, és (2) a János és Iván derékfájdalmát előidéző *összes* fizikai entitás közös; mindkettejük derékfájdalmáért *egy és ugyanazon* fizikai entitások (az agyterület, az implantátum, a bedrótozás, az elektromágneses hullámok, stb.) felelősek közvetlenül. Gondolatkísérleteinket úgy alkottuk meg, hogy azokban mindazon fizikai entitások definíció szerint közösek, amelyek aktivitása *együttesen elégséges* ahhoz, hogy a két személy a kérdéses tudatos tapasztalatot élje át. Vagyis *nem létezik* olyan *további* fizikai entitás, amellyel csak egyikük rendelkezik, és amely szükséges a fájdalom átéléséhez.

Szerintünk gondolatkísérleteink empirikusan is plauzibilisek.² Jól mutatja ezt például az úgynevezett craniopagus sziámi ikrek esete. A craniopagus ikrek a fejüknél vannak összenőve: többnyire két külön személyként viselkednek, de az agyuk egy része közös. Az egyik legismertebb ilyen eset Krista és Tatiana Hogané. Az orvosi beszámolók szerint (lásd: Dominus 2011) az egyikük csiklandozása a másikban is nevetést vált ki, és az egyik abbahagyja a sírást, ha a másik szájába cumit tesznek. Itt is az a helyzet, mint a fenti fiktív esetekben: egyszerre *ketten* élnek át feltehetően ugyanolyan tudatos tapasztalatot és mindkettejük tudatos tapasztalatáért egy és ugyanazon fizikai (neurofiziológiai) folyamat a felelős.

Az empirikus plauzibilitás feltételezéséhez mindössze az agy moduláris felépítése mellett kell elkötelezni magunkat. Eszerint egy bizonyos típusú tudatos tapasztalatért az agy meghatározott része, vagy meghatározott részei felelősek. Más szavakkal: az agyban vannak olyan területek, amelyek működése *nem szükséges feltétele* a szóban forgó tudatos tapasztalat előfordulásának, de más tudatos tapasztalatok előfordulásának igen. Vagyis mindössze azt kell feltételeznünk, hogy a derékfájdalomért felelős agyterületeken kívül a két személy agyának egyéb részei és a közöttük lévő kapcsolatok nem játszanak szerepet a kérdéses tudatos tapasztalat létrejöttében. Azt, hogy a modularitás feltételezésére jó okunk van, jól illusztrálja egyrészt a már említett sziámi ikrek esete, akiknél a közös agyterülethez köthető tapasztalatok mindkettejük számára megjelennek, de a külön agyterületekhez tartozó tapasztalatok soha. Másrészt gondolhatunk például Phineas Gage esetére, akinek a homloklebeny sérülése következtében

² Az ilyesfajta „összedrótozásos” gondolatkísérletek empirikus plauzibilitásáról hasonlóképpen nyilatkozik Ramachandran–Hirstein 1997. 432.

a személyiségjegyeiben következett be változás, vagyis olyan tulajdonságaiban, amelynek meglétét leginkább az agy egészéhez asszociálnánk (lásd: Damasio 1994/1996). Mármint, ha egy ilyen rendkívül összetett tulajdonsághalmaz meglétét is az agy meghatározott részeihez köthetjük, akkor még inkább plauzibilis egy olyan jól elkülöníthető mentális eseményt az agy meghatározott részéhez kötnünk, mint a derékfájdalom. És egyáltalán: a különböző mentális funkciók evolúciós (evolúciós pszichológiai) magyarázata elképzelhetetlen az agy modúláris felépítése nélkül. Ahogy például Leda Cosmides és John Tooby fogalmaz: „[Az evolúciós pszichológiai magyarázatok] legfontosabb feltételezése szerint a természetes szelekció eredményeképpen az agy sok különféle programból áll, melyek közül jónéhány (vagy akár valamennyi) a hozzá kapcsolódó sajátos adaptív problémák megoldására szakosodott” (Tooby – Cosmides 2005. 17).

Nos, abból indultunk ki, hogy természetes meggyőződésünk szerint a tudatos tapasztalatok privátak: egy tudatos tapasztalatot kizárólag egyetlen szubjektum élhet át. Esetünkre alkalmazva: János és Iván fájdalma numerikusan különbözik egymástól. János fájdalma János szubjektív perspektívájából, Iván fájdalma Iván szubjektív perspektívájából létezik. *Két* darab fájdalomérzetről (*két* darab tudatos tapasztalatról) van szó (az egyiket János éli át, a másikat Iván), és nem arról, hogy János és Iván *ugyanazt* a fájdalmat érzik.

Állításunk az, hogy e meggyőződésünk nem egyeztethető össze a materialista szubsztanciacionizmussal. Gondolatkísérleteinkre támaszkodva a következő részben (2.) amellet érvelünk, hogy a privátsági tézis inkompatibilis a fizikalizmussal, majd pedig (3.) amellet, hogy a tulajdonságdualizmus is összeegyeztethetetlen vele.

2.

Hogy pontosan mi a fizikalizmus, sokak szerint izgalmas kérdés, ami messzire vezet. A következőben azért nagyjából mindenki egyetért. A fizikalizmus az a metafizikai elmélet, amely szerint minden létező fizikai. Vagy abban az értelemben fizikai, hogy olyan entitás, amely a végső és igaz fizika szótárában szerepel, vagy abban az értelemben fizikai, hogy a létezése *ontológiailag függ* az előbbiektől. Ontológiai függésen azt értjük, hogy az alapvető fizikai létezők nem pusztán nomikusan, valamely természettörvény értelmében határozzák meg a többi létezőt, hanem metafizikai szükségszerűséggel. A fizikalizmus szerint tehát nincs olyan lehetséges világ, amelyben valamennyi, az aktuális világban létező fizikai entitás létezik, ám amelyből hiányzik valamilyen entitás, amely az aktuális világban létezik.

Az ortodoxia szerint a mentális entitások fizikai entitásoktól való ontológiai függése háromféleképpen értelmezhető. (1) A mentális entitások fizikai (neurofiziológiai) entitásokkal *azonosak*. (2) A mentális entitások nem azonosak neuro-

fiziológiai entitásokkal, de *szükségszerű szupervenienencia/konstitúció reláció* áll fenn közöttük. E szerint: a mentális entitások olyan módon függenek a neurofiziológiai entitásoktól, hogy az előbbieket tulajdonságaiban nem lehetséges eltérés az utóbbiak tulajdonságaiban fennálló eltérés nélkül. Azaz: ha meghatározzuk a kérdéses neurofiziológiai entitást a maga tulajdonságaival, akkor ezzel *eo ipso* meghatározzuk a mentális entitást és ennek tulajdonságait is. (3) A mentális entitások nem pusztán a neurofiziológiai entitásokon szuperveniálnak/konstituálódnak szükségszerűen, hanem *a környezet további releváns entitásain* is.

Nézzük végig a fizikalizmus e három lehetséges változatát a fenti gondolat-kísérletekre vonatkoztatva!

(a) Tegyük fel, azt állítod: *azonossági viszony* áll fenn János és Iván tudatos tapasztalata és a megfelelő közös fizikai entitás között. (Esetünkben e közös fizikai entitás nemcsak a kérdéses neurofiziológiai folyamat lehet, hanem a kérdéses neurofiziológiai folyamat funkcióját ellátó implantátum valamely állapota is.)

Ez az álláspont nem tartható, ha ki akarsz tartani a tudatos tapasztalatok privátsága mellett. Nagyon egyszerű, hogy miért: ha János tudatos tapasztalata azonos a közös fizikai entitással, és Iván tudatos tapasztalata is azonos a közös fizikai entitással, akkor az azonossági reláció tranzitivitása miatt János és Iván tudatos tapasztalata is azonos. Mindketten numerikusan ugyanazt a fájdalmat érzik. Az azonossági viszony feltételezése tehát logikailag összeegyeztethetetlen a privátsági tézissel.

(b) Tegyük fel, azt állítod: János és Iván tudatos tapasztalatai ugyan nem azonosak a közös fizikai entitással, de ez utóbbi *konstituálja* az előbbieket. Másképp fogalmazva: egy és ugyanazon fizikai entitáson *két* numerikusan különböző tudatos tapasztalat szuperveniál szükségszerűen: Jánosé és Iváné.

Vizsgáljuk meg ezt a javaslatot részletesebben! Ha egy és ugyanazon fizikai entitáson (vagy a közös neurofiziológiai folyamaton, vagy a közös implantátumon) két numerikusan különböző tudatos tapasztalat szuperveniál/konstituálódik szükségszerűen, akkor János és Iván tudatos tapasztalatának kvalitatíve azonosnak kell lennie. Ugyanazzal a valamilyenséggel kell rendelkeznie. Miért? Azért, mert ellenkező esetben olyan kvalitatív különbség volna János és Iván tapasztalata között, amelyet nem magyaráz meg semmilyen fizikai különbség, lévén a gondolat-kísérletek szerint a János és Iván tudatos tapasztalatáért felelős fizikai entitás *pontosan ugyanaz*. Más szavakkal kifejezve: hiába rögzítenénk a fizikai tulajdonságokat, ezzel nem határoznánk meg a két tudatos tapasztalat fenomenális karakterét, és így ellentmondanánk a fizikalizmus fenti meghatározásának.

Ez viszont implauzibilis feltételezés. Gondolj csak bele! Ha azt állítod, hogy János és Iván tudatos tapasztalata pusztán numerikusan különbözik egymástól, miközben kvalitatíve azonosak, akkor annak a lehetőségét *is* meg kell engedned,

hogy amikor normális körülmények között *neked* csípődik be az XYZ ideged, akkor a derékfájdalomért felelős agyterületeden *két* numerikusan különböző, de kvalitatíve azonos fájdalomérzet szuperveniáljon. Meg kell engedned tehát annak a lehetőségét, hogy egyszerre két, *pontosan ugyanolyan* derékfájdalmat érezz. Miért? Azért, mert János és Iván esetében is *éppen ezt engedted meg*. Azt mondod: egy és ugyanazon fizikai entitáson *két* darab pontosan ugyanolyan derékfájdalom szuperveniál. Jánosé és Iváné. A két feltételezés között nincsen elvi különbség.

És nincs még vége. Ha megengeded, hogy egyszerre két darab pontosan ugyanolyan derékfájdalmat érezz, akkor éppenséggel azt *is* meg kell engedned, hogy még többet, mondjuk 342 vagy 234, vagy 454627 pusztán numerikusan különböző, de amúgy pontosan ugyanolyan fájdalomérzetet élj át. Mivel e fájdalomérzetek kvalitatíve azonosak (hangsúlyozzuk: azonosnak kell lenniük, hiszen pontosan ugyanazon a fizikai entitáson szuperveniálnak/konstituálódnak!), nincsen semmi, ami alapján meg tudnád őket különböztetni egymástól.

Tévedés ne essék: nem azt állítjuk, hogy e feltételezés logikailag vagy metafizikailag lehetetlen. Metafizikailag kétségtávol lehetséges, hogy egy szubjektum egy időben több, számára egymástól megkülönböztethetetlen, pusztán numerikusan különböző fájdalomérzetet éljen át.³ Inkább arról van szó, hogy e feltételezés egyrészt fenomenológiailag teljesen implauzibilis, másrészt az elméleti gazdaságosság szempontjainak sem felel meg. Vajon miért vennénk föl az ontológiánkba több, pusztán numerikusan különböző tudatos tapasztalatot, ha ezt sem mentális életünk fenomenológiája, sem valamiféle elméleti haszon nem indokolja?

(c) Tegyük fel, azt állítod: János és Iván tudatos tapasztalata nem pusztán a megfelelő agyterülete(ke)n vagy az annak funkcióját helyettesítő implantátumon szuperveniál/konstituálódik szükségszerűen, hanem a környezet további fizikai tényezőin is, és ezek különbözősége magyarázza János és Iván tudatos tapasztalatának numerikus különbözőségét.

Milyen *további* fizikai tényezőkről lehet szó? Nyilvánvaló, hogy egy ilyesfajta kválé-externalista álláspontnak e tényezők közé a tapasztalat releváns oksági előzményeit kell fölvennie. Józan ésszel nehezen felfogható, milyen egyéb fizikai körülmények játszhatnak még szerepet a tudatos tapasztalatok meghatározásában.

Csak hogy, a fenti gondolat kísérletekben *az oksági előzmények is közösek!* Hiszen mik is ezek? János derekában becsípődik az idegvégződés két csigolya közé. Ezt

³ Amennyire látjuk, e feltételezés metafizikai lehetetlensége mellett egyedül a következőképpen lehetne érvelni. Olyan speciális hozzáféréssel rendelkezünk tudatos tapasztalatainkhoz, amely kizárja a tévedést az individuálásukkal kapcsolatban. Vagyis: ha úgy tűnik nekünk, hogy *A* tudatos tapasztalat azonos *B* tudatos tapasztalattal, akkor *A* szükségszerűen azonos *B*-vel. Az azonosság tűnése implikálja tehát a tűnés azonosságát. Ez az érv azonban nem működik. Hogy ezt belássuk, elegendő a fenomenális szórítész-példákra gondolnunk.

követően János idegrendszerének (és esetleg az idegrendszeréhez kapcsolódó elektromágneses hullámoknak) a közvetítésével a becsípődésről szóló idegi információ eljut a közös agyterületre vagy a közös implantátumba, aminek hatására valamilyen fizikai változás áll be ez utóbbiak állapotában. Nos, *ezek* az oksági előzmények. Ezen oksági folyamatok eredményeképpen érez János is és persze (szegény) Iván is derékfájdalmat. Egy és ugyanazon oksági mechanizmus vezet tehát mind János, mind Iván tudatos tapasztalatához.

Mármost, mivel (1) nincsen különbség János és Iván tudatos tapasztalatának oksági előzményei közt, és mivel (2) kválé-externalista fizikalistaként *is* el kell kötelezned magad amellett, hogy a tudatos tapasztalatok szükségszerűen szuperveniálnak/konstituálódnak a megfelelő fizikai entitásokon, ezért továbbra *is* azt kell állítanod: János és Iván kvalitatíve azonos, pusztán numerikusan különböző tudatos tapasztalatot él át.

A helyzet innentől fogva pontosan ugyanaz, mint az előző pont esetében. Ha megengeded, hogy János és Iván két kvalitatíve azonos, pusztán numerikusan különböző tudatos tapasztalatot éljen át, akkor azt *is* meg kell engedned, hogy egy szubjektum egy időben több, számára egymástól megkülönböztethetetlen, pusztán numerikusan különböző tudatos tapasztalatot éljen át, s ez utóbbi fenomenológiai és/vagy gazdaságossági megfontolások miatt teljességgel implauzibilis. Kválé-externalista fizikalistaként sem tudod tehát megmagyarázni azt, hogy János és Iván numerikusan különböző fájdalmat érez.

3.

Eddig azt igyekeztünk megmutatni, hogy a fizikalizmus nem egyeztethető össze azzal a természetes meggyőződésünkkel, hogy a tudatos tapasztalatok privátak. Az az álláspont, mely szerint János és Iván fájdalma azonos a fájdalomért felelős fizikai entitással, logikailag összeegyeztethetetlen a privátsági tézissel. Az az álláspont pedig, hogy János és Iván fájdalma bizonyos fizikai entitásokon szuperveniál/konstituálódik szükségszerűen, fenomenológiai és/vagy gazdaságossági megfontolások miatt összeegyeztethetetlen vele. Ennyiben érvelésünket úgy is tekintheted, mint egy $n+1$. érvet amellett, hogy a fenomenális tudatosság természete nem magyarázható meg fizikalista ontológián belül.

Mi azonban nem pusztán ezt állítjuk. Érvelésünk *mutatis mutandis* a kvália alapú tulajdonságdualizmusra is kiterjeszthető.

Nézzük a tulajdonságdualizmus egy sztenderdnek tekintett megfogalmazását:

A tudatos tapasztalatokkal az egyedi dolgok olyan tulajdonságai járnak együtt, amelyek nem következnek a dolgok fizikai tulajdonságaiból [...]. A tudatosság egy a fizikai tulajdonságokon túli és azok melletti sajátossága a világnak. Ez nem jelenti azt,

hogy a tudatosság elkülönült „szubsztancia” volna. [...] Mindössze annyit tudunk, hogy ebben a világban az egyedi dolgok rendelkeznek olyan tulajdonságokkal – a fenomenális tulajdonságokkal – amelyek ontológiaiilag függetlenek a fizikai tulajdonságoktól (Chalmers 1996. 125).

A kvália alapú tulajdonságdualizmus mint szubsztanciamonizmus abban különbözik tehát a fizikalizmustól mint szubsztanciamonizmustól, hogy az előbbi szerint a tudatos tapasztalatok *nem függenek ontológiaiilag* az alapvető fizikai entitásoktól. A fenomenális tulajdonságok a fizikai tulajdonságokhoz képest *további* tartozékai vagy elemei a világunknak. Kripkei metaforával élve: Istennek nem elegendő megteremtenie a fizikát ahhoz, hogy *mindent* megteremtsen. Külön meg kell teremtenie a fenomenális tulajdonságokat, a tudatos tapasztalatok valamilyenségét.

Természetesen a kvália alapú tulajdonságdualistának is feltételeznie kell valamiféle kapcsolatot a fenomenális és a fizikai entítások között. E kapcsolat szerepét töltik be a pszichofizikai törvények.⁴ Ahogy például Dean Zimmerman fogalmaz: „[l]étezniük kell olyan törvényeknek, amelyek meghatározzák, milyen oksági viszonyok állnak fenn a mikrofizikai események és az emergens mentális tulajdonságok között, és amelyek érzékenyek a mikrofizikai duplikátumok közti különbségekre” (Zimmerman 2003. 506). Egyszóval: a tulajdonságdualista tagadja az ontológiai függést, de a helyébe *nomikus* függést állít (lásd még Chalmers 1996. 240). E nomikus függés (vagy: pszichofiziológiai törvény) létezésének tagadása egyet jelentene annak az álláspontnak az elfogadásával, mely szerint teljesen *véletlenszerű*, hogy milyen fenomenális tulajdonságok kapcsolódnak az egyes fizikai tulajdonságokhoz. Ezt az álláspontot azonban egyetlen materialista szubsztanciamonista sem képviselheti.

Mit mondhat a tulajdonságdualista János és Iván esetéről? A következő: János és Iván két numerikusan különböző tudatos tapasztalata (fenomenális tulajdonsága) valamely pszichofizikai törvény szerint kapcsolódik a közös agyterület vagy implantátum fizikai tulajdonságaihoz.

A következőképpen látjuk: mivel a tulajdonságdualizmus szerint a tudatos tapasztalatok és a fizikai entítások között nomikus kapcsolat van, ezért a tulajdonságdualistának *is* el kell köteleződnie amellett, hogy János és Iván kvalitatíve pontosan ugyanolyan fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik, amikor derékfájdalmat érez. Más szavakkal: abból a szempontból, hogy milyen tudatos tapasztalatot él át János és Iván, *teljesen mindegy*, hogy a fenomenális és a fizikai események között nomikus vagy ontológiai függést feltételezünk. Sem a no-

⁴ Ebben a kontextusban a pszichofizikai törvények létezését elutasító Davidson álláspontja (Davidson 1970/1980) irreleváns. Egyrészt Davidson nem beszél tudatos tapasztalatokról, másrészt nem is valódi tulajdonságdualizmus az, amit állít. Ez utóbbiról árulkodik a következő passzus: „[az], hogy az emberek rendelkeznek mentális tulajdonságokkal, annyi, mint azt mondani, hogy bizonyos pszichológiai predikátumok igazak róluk” (Davidson 1994. 231).

mikus függés, sem az ontológiai függés híve nem engedheti meg, hogy egy és ugyanazon fizikai entitáshoz két kvalitatíve különböző tudatos tapasztalat tartozzon. Ezt csak az engedheti meg, aki szerint véletlenszerű a kapcsolat a fenomenális és a fizikai tulajdonságok között.

Újból oda jutottunk tehát, hogy János és Iván tudatos tapasztalata *pusztán* numerikusan különbözik egymástól. És hát innentől fogva a helyzet megint csak ugyanaz, mint az előzőekben: e ponton a tulajdonságdualizmus esetében is pontosan ugyanabba a problémába ütközünk, mint korábban a fizikalizmus esetében. (Ezt most nem ismétljük meg.) Így a tulajdonságdualista sem képes megmagyarázni, hogy János és Iván numerikusan különböző tudatos tapasztalatot él át.

III. KONKLÚZIÓ

A lehetséges álláspontok logikai térképe a következőképpen fest. Ha (1) fenomenológiai és/vagy takarékosági megfontolásokból kizárjuk azt a metafizikai lehetőséget, hogy egy szubjektum egyszerre több kvalitatíve azonos, de numerikusan különböző tudatos tapasztalatot éljen át, és ha (2) elfogadjuk a gondolat-kísérletünk felállításához szükséges modularizmust, úgy mindössze két lehetőségünk van.

Az egyik: elfogadjuk, hogy a tudatos tapasztalatok privátak, és elutasítjuk mind a fizikalizmust, mind a kvália alapú tulajdonságdualizmust. Ekkor ezt mondhatjuk: mivel az elképzelt példákban minden releváns fizikai/fiziológiai tényező közös a két személynél, ezért a két személy valamiféle nem fizikai elemében, mondjuk anyagtalan szellemi szubsztanciájukban áll fenn különbség. Azt mondhatjuk: János és Iván fájdalma két numerikusan különböző karteziánus elme egy-egy módosulása.

A másik: elfogadjuk a fizikalizmust vagy a tulajdonságdualizmust, és tagadjuk, hogy a tudatos tapasztalatok privátak. Ekkor ezt mondhatjuk: mivel az elképzelt példákban minden releváns fizikai/fiziológiai tényező közös a két személynél, ezért a két személy egy és ugyanazt a tapasztalatot éli át. János és Iván ugyanazt a fájdalmat érzi: ugyanúgy, ugyanabból a perspektívából jelenik meg számukra egy és ugyanazon fájdalom. Nem karteziánus szemszögből annak a természetes meggyőződésünknek, hogy két ember nem érezheti ugyanazt a fájdalmat, annyi esélye van a fejlett idegsebészet fényében, mint annak, hogy két embernek nem lehet ugyanaz az ujjlenyomata, a fejlett plasztikai sebészet fényében.⁵

⁵ A fentiekkel szemben a következő ellenvetést tehetné valaki: ha a fájdalomtapasztalat előfordulásában nem játszik konstitutív szerepet a közös fizikai entitásokon kívül semmi, akkor az sem, hogy hova érkezik meg az idegi információ. Ennélfogva pedig azt kellene állítanunk: amikor János XYZ idege becsípődik, akkor a derékfájdalmat *minden* élő ember érzékelni fogja. Semmi nem tünteti ki Ivánt a többi ember közül. Nos, az idegi információnak

Már csak egyetlen megjegyzés. Különösen az antifizikalistáknak. A fizikalizmussal szembeni sztenderd érvek (a tudásérv, az elgondolhatósági érv, a magyarázati szakadék érv stb.) tipikusan a tudatos tapasztalatok *esse est percipi* jellegét hangsúlyozzák. Arra hivatkoznak, hogy a tudatos tapasztalatok mindig feltételeznek valamilyen nézőponttal rendelkező szubjektumot, aki átéli e tapasztalatokat. Amennyire látjuk: ezeknek az érveknek a sikeressége vagy épp sikertelensége független attól, hogy képviselőjük miképp foglal állást abban a kérdésben, hogy két szubjektum átélheti-e ugyanazt a tudatos tapasztalatot, vagy sem. Más szavakkal: ha ezek az érvek konkluzívak, akkor abban az esetben is azok, ha azt gondoljuk, hogy két szubjektum átélheti ugyanazt a tudatos tapasztalatot. Ha viszont idővel a fizikalisták a sztenderd antifizikalista érvek mindegyikéről megmutatnák, hogy nem konkluzívak, mert mondjuk pusztán illúzió a magyarázati szakadék (lásd például Tye 1999), az antifizikalisták továbbra is hivatkozhatnának a tudatos tapasztalatok privátágára, amely összeegyeztethetetlen nemcsak az elme valamennyi fizikalista elméletével, hanem valamennyi materialista szubsztanciacionista elmélettel is.

IRODALOM

- Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Damasio, Antonio R. 1994/1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, AduPrint Kiadó.
- Davidson, Donald 1970/1980. Mental Events. In uő. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press. 245–259.
- Davidson, Donald 1994. Donald Davidson. In Samuel Guttenplan (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Blackwell. 231–236.
- Dominus, Susan 2011. Could Conjoined Twins Share a Mind? *New York Times*. May 25. 2011. http://www.nytimes.com/2011/05/29/magazine/could-conjoined-twins-share-a-mind.html?pagewanted=1&_r=1&hp

valóban el kell jutnia Iván megfelelő ép agyterületeihez annak érdekében, hogy a kérdéses fájdalomtapasztalat Iván tudatfolyamának részévé váljon. Ellenfelünk ekkor azt állíthatná, hogy így a kérdéses tapasztalat mégiscsak privát lesz, még akkor is, ha elfogadjuk a gondolatkísérletek materialista interpretációját. Mivel elismerjük, hogy a tapasztalat átélése két különböző tudatfolyam része, ezért a két tapasztalat numerikusan különbözik. Nos, valóban. Ha így tekintjük, akkor a két tapasztalatesemény privát. De csak abban az értelemben privát, amilyen értelemben *minden* esemény az – „privát” a fentebb tárgyalt tye-i értelemben. (Feltéve persze, hogy elfogadjuk: az eseményeket azon entitásokra hivatkozva kell individuálnunk, amelyekkel kapcsolatban állnak – esetünkben a tapasztalatot mint eseményt a két személyre vagy a két tudatfolyamra hivatkozva.) Privátágon azonban nem pusztán ezt értjük: tapasztalatainkhoz való privilegizált hozzáférést is értünk. Ebben az értelemben – elfogadva a materialista szubsztanciacionista ontológiát – továbbra is áll, hogy János és Iván ugyanabból a perspektívából fér hozzá a szóban forgó tapasztalathoz (mindketten saját, tudatos tapasztalatukként élik át), és ennyiben az nem lesz privát. (Az ellenvetésért köszönet az anonim bírálónak.)

- Frege, Gottlob 1918/2000 *Logikai vizsgálódások. Első rész: A gondolat*. Ford. Máté András. In Gottlob Frege 2000. *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris. 191–217.
- Nagel, Thomas 1979/2004. Milyen lehet denevérnek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 2004/2. 3–12.
- Ramachandran, V. S. – William Hirstein 1997. Three Laws of Qualia. What Neurology Tells Us about the Biological Functions of Consciousness, Qualia and the Self. *Journal of Consciousness Studies*. 4. 429–458.
- de Sausa, Ronald B. 2002. Twelve Varieties of Subjectivity. In Jesus L. Larrazabal – Luis A. Pérez Miranda (szerk.) *Language, Knowledge and Representation*. Dordrecht, Kluwer. 147–164.
- Tooby, John – Leda Cosmides 2005. Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology. In David M. Buss (szerk.) *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken/NJ, Wiley. 5–67.
- Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, Michael 1999. Phenomenal Consciousness: the Explanatory Gap as a Cognitive Illusion. *Mind*. 108. 705–725.
- Zimmerman, Dean W. 2003. Material People. In Michael J. Loux – Dean W. Zimmerman (szerk.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. 491–526.

Tapasztalati tudás és fizikalizmus

I. BEVEZETÉS

A fizikalista szerint minden létező fizikai természetű. Nyilvánvaló tehát, hogy a fizikalizmus egy minden létező dologra vonatkozó általános metafizikai tézis – amit akkor is érdemes szem előtt tartanunk, ha a kortárs analitikus filozófiában a fizikalizmus–antifizikalizmus vita leginkább az elme természetét érintő vitaként jelenik meg. Továbbá a legtöbb filozófus abban egyetért, hogy ha a fizikalizmus igaz, akkor ezt nem a priori tudjuk, azaz a fizikalista álláspont igazolásának valamilyen módon a tapasztalaton kell alapulnia. Azonban felmerül itt egy nyilvánvaló probléma: egy *minden* létezőre vonatkozó tézist pontosan hogyan igazol számunkra a tapasztalat? Az alábbiakban először felvázolom a fizikalizmus három fő formájának – az antirealista, a reduktív, illetve a nemreduktív fizikalizmusnak – legfontosabb állításait, majd megvizsgálom, hogy valóban lehetséges-e, és ha igen, akkor miben áll ezen állítások tapasztalati igazolása.

II. MIT ÁLLÍT A FIZIKALISTA?

A fizikalista álláspont legegyszerűbb megfogalmazása:

(1) Az aktuális világban minden létező fizikai létező.

Persze rögtön adódik a kérdés, hogy mit jelent a „fizikai” predikátum? A ma leginkább elfogadott definíciók a *fizikai elmélet* fogalmára hivatkozva adják meg a fizikaiság kritériumát.¹ Egy ilyen lehetséges definíció, amelyre a továbbiakban én is támaszkodni fogok:

(2) Egy létező akkor és csak akkor fizikai létező, ha szerepel egy teljes igaz fizikai elmélet ontológiájában.

¹ A fizikai elméletre hivatkozó definíciókkal kapcsolatos problémákról lásd Crane–Mellor 1990, Melnyk 2003. 11–20.

Minthogy a teljes fizikai elmélet (a továbbiakban *TFE*) minden bizonnyal mikrofizikai elmélet lesz, e definíció szerint például az elemi részecskék, illetve különféle tulajdonságaik nyilvánvalóan fizikai létezőnek számítanak. Mármost egy fizikalista elmélet annak alapján sorolódik az antirealista, reduktív vagy nemreduktív kategóriák valamelyikébe, hogy mit mond az olyan entitásokról, melyek ebben az értelemben nem nyilvánvalóan fizikaiak, azaz a leírásukra (általában) használt fogalmaink előre láthatóan nem fognak szerepelni *TFE* fogalmi készletében.²

A legegyszerűbb fizikalista stratégia az ilyen fogalmak referenciájával kapcsolatos antirealizmus. Az „angyal” fogalom például aligha lesz eleme *TFE* fogalmi készletének, azonban a fizikalisták számára nem jelent komoly problémát angyalok létezésének tagadása, minthogy többségük – feltehetően – nem hisz bennük. Csakhogy *TFE* szótára minden bizonnyal, az „asztal”, „kő” vagy éppen a „hit”, „vágý” kifejezéseket sem fogja tartalmazni, ugyanakkor jóval kevesebbek számára elfogadható a makroszkopikus tárgyakra, illetve mentális állapotainkra vonatkozó antirealizmus (bár – mint tudjuk – mindkét álláspontnak akadnak képviselői).

Ha valamely a fenti definíció értelmében nem fizikai fogalommal kapcsolatosan a fizikalista a realizmust választja, akkor legkézenfekvőbb, amit tehet, hogy a szóban forgó fogalom referenciáját *azonosítja* valamely *TFE* ontológiájában szereplő entitással vagy entításokkal. Hadd éljek én is az agyoncsépeelt példával: a „fájdalom” terminus ugyan nem lesz eleme *TFE* szótárának, azonban lehetséges amellet t érvelni, hogy referenciája azonos valamely kizárólag *TFE* terminusaival is leírható létezővel vagy létezőkkel. (Az egyszerűbb tárgyalás kedvéért most kössük ki, hogy a fájdalmat leíró fizikai kifejezés a „C-rostok tüzelése” – ami persze szintén nem lesz része a komplett fizika szótárának). E tézist szokás úgy megfogalmazni, hogy a fájdalom fizikai létezőkre *redukálható*, és – értelemszerűen – a fizikalizmus e formáját nevezzük reduktív fizikalizmusnak.³

Bár triviálisnak tűnik, mégis fontos kiemelnünk, hogy ezek szerint a reduktivista az antirealistával abban egyetért, hogy nem létezik olyan entitás, mely nem eleme *TFE* ontológiájának. Másként fogalmazva: az aktuális világ mindkettejük szerint *maradéktalanul* leírható a komplett fizika fogalmkészletével. Egyedül abban tér el a véleményük, hogy melyek azok a nem (nyilvánvalóan) fizikai fogalmak, melyeket referencia nélküli fogalmaknak kell tekintenünk.

Magától értetődő, hogy a fizikalizmus semmilyen formája nem összeegyeztethető nem fizikai partikulárek létezésének elfogadásával, hiszen egy ilyen partikuláre egész biztosan nem tekinthető fizikai entitásnak. Ha „partikuláren” a

² Természetesen a fizikalista különböző típusú létezőket illetően helyezkedhet különböző álláspontokra, így mindig egy adott létezőtípusra vonatkoztatott antirealizmusról, illetve reduktív/nemreduktív fizikalizmusról kell beszélnünk.

³ Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a „redukció” terminust még e kontextusban sem mindenki használja ugyanebben az értelemben, lásd például Chalmers 1996.

továbbiakban olyan létezőt értünk, mely nem tulajdonság,⁴ és amennyiben elfogadjuk, hogy valamely partikuláré fizikai voltának szükséges feltétele, hogy rendelkezzen valamilyen fizikai tulajdonsággal (ezt aligha tagadja bárki is a predikátum-nominalistákon kívül), akkor megállapíthatjuk, hogy a fizikalizmus minden formájának egyik alapvető állítása:

(3) Az aktuális világban nem létezik olyan partikuláré, melynek nincs fizikai tulajdonsága.

Továbbá minthogy a fizikalizmus *minden létező* természetére vonatkozó tézis, egy fizikalistának nem csak nem fizikai partikulárék, hanem nem fizikai tulajdonságok létezését is tagadnia kell. Így például nem elég azt mondania, hogy minden partikuláris fájdalomélmény azonos valamely *e* fizikai eseménnyel, hiszen ez pusztán egy példányazonosság-állítás, melynek igaz volta nem zárja ki, hogy *e*-nek a *fájdalomnak lenni* tulajdonság nem fizikai tulajdonsága legyen.⁵ Tehát a fizikalizmus szerint:

(4) Az aktuális világban nem létezik olyan tulajdonság, mely nem fizikai természetű.

A kérdés, hogy mi legyen a fájdalomhoz hasonló nem nyilvánvalóan fizikai tulajdonságokkal. (A következőkben, *hacsak külön nem jelzem*, a „fájdalom” és a „C-rostok tüzelése” kifejezések alatt mindig tulajdonságokat fogok érteni.)

Természetesen egy fizikalista jó néhány tulajdonsággal kapcsolatosan anti-realista – a legtöbben, akik szerint nincsenek angyalok, bizonyára az *angyálnak lenni* tulajdonság létezésében sem hisznek. Azonban megint csak azt kell mondanunk, hogy a fájdalomérzetek létezésének tagadása – ami egyenesen következik a fájdalom létének tagadásából – csak igen edzett elmék számára elfogadható álláspont.

A legtöbb tapasztalható tulajdonság esetében a reduktivizmus tűnik a legjobb megoldásnak. Legalábbis első pillantásra semmi nem szól az ellen, hogy például

⁴ Ezt az egyértelműség kedvéért célszerű kikötni, minthogy a „partikuláré” kifejezés nem mindig ebben az értelemben használatos. Sokak szerint a tulajdonságok maguk is partikulárék (halmazok vagy trópusok).

⁵ Érdekes – bár nemigen tárgyalt – probléma, hogy tulajdonképpen mitől lesz egy tulajdonság fizikai tulajdonság. Az természetesen – ha elfogadjuk (2)-t – egyértelmű, hogy egy tulajdonság akkor és csak akkor fizikai természetű, ha szerepel *TFE* ontológiájában. De vajon a fizikalizmus implikálja, hogy a *szerepelni TFE ontológiájában* magasabb rendű tulajdonság ugyanúgy létezik, mint az *elektronnak lenni* elsőrendű tulajdonság? Nyilvánvalóan nem. A fizikalista álláspont nem inkonzisztens a predikátum-nominalizmussal. Mindenesetre annyit elfogadhatunk, hogy egy tulajdonság akkor és csak akkor fizikai tulajdonság, ha igaz rá a „*szerepel TFE ontológiájában*” predikátum. A kérdést, hogy e predikátum mitől lesz igaz a fizikai tulajdonságokra, most nem feltétlenül szükséges megválaszolni.

a *víznek lenni* tulajdonság redukálható a *H₂O molekulák halmazának lenni* tulajdonságra (most megint csak tekintsünk el attól, hogy *TFE* szótárában gyaníthatóan a „H₂O” terminus sem fog szerepelni.) A reduktív fizikalizmus képviselői szerint a mentális tulajdonságok ugyanígy redukálhatók fizikai tulajdonságokra, tehát a fájdalom azonos a C-rostok tüzelésével.

Amennyiben az azonosságot szükségszerű relációnak tekintjük, és elfogadjuk, hogy a mentális tulajdonságok a fenti értelemben valóban redukálhatók fizikai tulajdonságokra, akkor azt kell mondanunk, hogy nincs olyan lehetséges világ, melyben nem fizikai elmék léteznek.⁶ Magyarán szükségszerű igazságnak kell tekintenünk, hogy az elme fizikai természetű. Ebből azonban még nem feltétlenül következik, hogy nincs olyan lehetséges világ, mely bármilyen, az aktuális világot leíró fizika ontológiájában nem szereplő létezőt tartalmaz. Úgy tűnik tehát, hogy a fizikalizmust a reduktivistának akkor sincs oka szükségszerűen igaz tézisnek tartania, ha elfogadja az azonosságreláció szükségszerű voltát.

Azonban – többek közt – a mentális tulajdonságok redukciójával kapcsolatban felbukkan egy jól ismert probléma: ha a fájdalom azonos a C-rostok tüzelésével, akkor egyetlen olyan élőlény sem érez fájdalmat, melynek nincsenek C-rostjai – ami pedig megint csak nehezen hihető konklúzió. E probléma megoldására javasolt kompromisszumként jelent meg a nemreduktív fizikalizmus.

A kompromisszum lényege, hogy a nemreduktivista egyfelől elfogadja, hogy a fájdalom *nem azonos* a C-rostok tüzelésével. Így más fizikai tulajdonságok is megvalósíthatják, ami pedig azt jelenti, hogy a legkülönbébb fizikai felépítésű lényeknek lehet fájdalomérzete. Másfelől viszont tagadja, hogy ebből az következik, hogy a fizikai tulajdonságoktól *radikálisan* különböző (ezért nem fizikai) tulajdonság. Tehát a nemreduktivista megkülönbözteti álláspontját a tulajdonságdualizmustól.

Ha a fájdalom nem azonos egyetlen meghatározott fizikai tulajdonsággal sem, akkor nyilván nem eleme *TFE* ontológiájának. Miért tekinthetjük mégis fizikai létezőnek? A nemreduktív fizikalizmus válasza e kérdésre, hogy azért, mert létezése (vagy ha jobban tetszik, instanciálódása) teljes mértékben *függ TFE*-ben szerepet kapó tulajdonságok létezésétől (instanciálódásától).⁷ Úgy is fogalmazhatunk, hogy a nemreduktivista tagadja – ellentétben az antirealistával és a reduktivistával –, hogy az aktuális világ maradéktalanul leírható *TFE* fogalmi készletével. Azért nem adható ilyen leírás, mert a mentális tulajdonságokban van némi „ontológiai többlet” *TFE* ontológiájában szereplő létezőkhöz képest. Ez a többlet azonban szerinte olyan csekély, hogy ettől azok még alapvetően fizikai tulajdonságoknak tekintendők. A nemreduktivista a „fizikai” predikátum-

⁶ Egészen pontosan fogalmazva: nincs olyan lehetséges világ, melyben a mi világunkban létező mentális entitásoknak megfelelő nem fizikai mentális entitások léteznek.

⁷ Természetesen e tézist a reduktív fizikalizmus is implikálja, minthogy az azonosság tekinthető a függés egy speciális esetének.

nak így voltaképpen két jelentését különbözteti meg: egyfelől beszélhetünk szűkebb értelemben vett fizikai létezőkről (kizárólag ezek szerepelnek *TFE* ontológiájában), ezeken kívül azonban még beszélhetünk tágabb értelemben vett fizikai létezőkről is, ez utóbbiak létezése teljesen az előbbieké létezésétől függ.

További kérdés persze, hogy pontosan mit értsünk „teljes függés” alatt. A különböző nemreduktív elméletek a szupervenieniciát vagy annak valamely alesetét (realizáció, konstitúció stb.) tekintik megfelelő relációnak. Szerencsére e kérdésben most nem szükséges állást foglalnunk, azt viszont meg kell vizsgálnunk, hogy mi az, amit egy nemreduktív elméletnek minimálisan állítania kell a szűkebb és a tágabb értelemben vett fizikai létezők viszonyáról ahhoz, hogy fizikalista és ne tulajdonságdualista elméletnek számítsa.

Intuíciónk alapján annyit mindenképpen mondhatunk, hogy ha elfogadjuk (2)-t, és azt is elfogadjuk, hogy *TFE* mikrofizikai elmélet lesz, akkor a fájdalom csak akkor nevezhető fizikai tulajdonságnak, ha mikrofizikai entitásokon túl nincs benne valamilyen többlet, azaz nem „mikrofizikai entitások összege plusz még valami”-ként írható le, hanem mikrofizikai entitásokból valahogy „automatikusan kiadódik”. Ez leginkább Kripke – kissé átalakított – metaforája segítségével látható be a legkönnyebben: ha a fájdalom fizikai tulajdonság, és Isten megteremti azt a „részét”, mely leírható a végső elmélet fogalmaival, akkor nem marad egyéb dolga, amit még el kell végeznie, mint hogy megteremtse fájdalmat.⁸ (Az a „plusz”, amit még teremtenie kellene, nyilván nem lehet fizikai, ha egyszer már minden fizikai összetevőt megteremtett.)

Azt, hogy egy létező mikrofizikai entitásokból „automatikusan kiadódik”, szabatosabban úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a szóban forgó létező létezését mikrofizikai tények fennállása szükségszerűvé teszi. Intuíciónk szerint ha a fájdalom fizikai létező, Isten nem teheti meg, hogy megteremt minden releváns mikrofizikai tényt (mondjuk egy olyan partikulárét, mely releváns feltételek mellett instanciálja a C-rostok tüzelését) ugyanakkor nem teremti meg a fájdalomérzetet. Mivel pedig a gondolatkísérletben szereplő Isten a természeti törvények felett áll, úgy tűnik, intuíciónk azt mondatja velünk, hogy a szóban forgó szükségszerűség a természeti szükségszerűségnél erősebb, *metafizikai szükségszerűség* kell, hogy legyen. Tehát a nemreduktív fizikalizmus által megkövetelt függés csak akkor lehet elég szoros, ha igaz, hogy:

5) Az aktuális világ *TFE* fogalmaival leírható tényeinek fennállása metafizikailag szükségszerűvé teszi az aktuális világ minden tényének fennállását.

E tekintetben a nemreduktív fizikalizmus jelentősen különbözik a reduktív fizikalizmustól. Amennyiben ugyanis egy tulajdonság az aktuális világban azonos valamely fizikai tulajdonsággal, akkor (az aktuális világban) nincs benne sem-

⁸ Kripke 2007.

milyen nem fizikai többlet. Tehát a reduktív fizikalista számára – minthogy a fizikalizmus az aktuális világra vonatkozó álláspont – ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy az azonosság kontingens vagy szükségszerű reláció-e. Nem véletlen, hogy a reduktív fizikalizmus klasszikus képviselői számára nem jelentett különösebb problémát a mentális állapotok és a fizikai állapotok kontingens azonossága mellett érvelni.⁹ (Az már más kérdés, hogy ha sikerül megmutatni az azonosság szükségszerű voltát, akkor ez milyen további problémákat vet fel.)

A tulajdonságdualista szerint a C-rostok tüzelése ugyan *nomologikusan* szükségszerűsíti a fájdalom megjelenését, azonban ez a fajta szükségszerűség nem elegendő ahhoz, hogy a fájdalmat fizikai létezőnek tekintsük. A fájdalomban van valami, a fizika fogalomkészletével leírható létezőkön túli összetevő – amit, ha Isten teremtette a világot, az összes fizikai tény mellett külön meg kellett teremtenie. Pontosan azért kell a nemreduktivistának a nomologikus szükségszerűségnél erősebb metafizikai szükségszerűséggel operálnia, hogy kizárja ilyen összetevőt (a C-rostok tüzeléséhez képest jelentős „ontológiai többlet”) létezését.

Annyi bizonyosnak látszik, hogy nincs olyan eset, hogy egy adott F tulajdonság valamely W világban szuperveniens tulajdonság, míg W' -ben nem az. Tehát a nemreduktivista téziséből az mindenképpen következik, hogy a mentális tulajdonságok minden világban szuperveniens tulajdonságok. Az azonban már nem, hogy nincs olyan lehetséges világ, amelyben – az aktuális világban fizikai tulajdonságokon szuperveniáló – mentális tulajdonságok nem fizikai (mondjuk valamilyen elemibb mentális) tulajdonságokon szuperveniálnak. Úgy tűnik tehát, hogy a nemreduktív fizikalizmus nem implikálja, hogy az elme szükségszerűen fizikai létező.

III. HOGYAN IGAZOLHATÓ A FIZIKALIZMUS?

A fizikalizmus igazolása elvileg két tézis igazolását foglalja magában:

(6) Léteznek fizikai entitások.

(7) Nem léteznek nem fizikai entitások.

Ha par excellence fizikai entitásoknak a mikrofizikai entitásokat tekintjük, akkor (6)-ot természetesen közvetlenül nem igazolja a tapasztalat. Ugyanakkor végső soron mégis csak a tapasztalatból tudjuk – ha valóban tudjuk –, hogy léteznek ilyen entitások: *TFE* az észlelhető jelenségekre alapozott induktív következtetések útján nyert állításhalmaz lesz.¹⁰ Az tehát nyilvánvaló, hogy a kortárs

⁹ Például Armstrong 1968.

¹⁰ Induktív következtetésen mindenfajta nem deduktív következtetést értek.

fizikalizmus erősen kötődik a tudományos realizmushoz.¹¹ Így minden a realizmus ellen irányuló szkeptikus, illetve relativista érvelés tekinthető egyben a fizikalizmus elleni érvelésnek is. Ugyanakkor a szkepticizmus és a relativizmus legtöbb formája nem kizárólag a fizikalista, hanem általában mindenfajta metafizika lehetőségét tagadó álláspontok.

A metafizika lehetőségét nem tagadó filozófusok közül (6)-ot legfeljebb néhány idealista vonja kétségbe. Azonban még az idealizmus sem implicálja mindenképpen fizikai entitások létezésének tagadását. Ha ugyanis idealizmusnak egyszerűen azt a tézist nevezzük, mely szerint minden létező mentális természetű, azt kell mondanunk, hogy (6) önmagában csak akkor tagadása az idealizmusnak, ha a *mentálisnak lenni* és a *fizikainak lenni* egymást kizáró tulajdonságok, ami azonban semmiképpen sem triviálisan igaz állítás. Elég csak arra gondolnunk, hogy a fizikalisták többsége nem tagadja mentális entitások létezését, holott fizikai természetűnek tartja azokat. Az már más kérdés, hogy egy ilyenfajta idealista fizikalizmus nyilvánvalóan a páncsichizmus egy formája lenne, ami aligha túl vonzó álláspont a fizikalisták többsége számára.

Továbbá (6) akkor sem lesz feltétlenül inkonzisztens az idealizmussal, ha idealizmuson azt a tételt értjük, hogy az (emberi) elméktől függetlenül létezőnek tűnő világ valójában ontológiailag függ az azt észlelő/reprezentáló egyéni elméktől, vagy valamiféle „kollektív elmétől”, melynek az individuális elmék részei. Abból ugyanis, hogy egy létező fizikai, nem következik magától értetődően, hogy ontológiailag nem függ valamilyen elmétől: „*A személyes Isten teremtetten, és tartja fenn a fizikai világot*” állítás lehet, hogy hamis, de biztosan nem nyilvánvaló önellentmondás. Sőt – ahogy látom – inkább az kérdéses, hogy ez a fajta idealizmus vajon nem következménye-e a fizikalista álláspontnak. Hiszen ha a fizikai *elmélet* fogalmára hivatkozva adjuk meg a fizikaiság kritériumát, és azt mondjuk, hogy a létezésnek szükséges feltétele a fizikaiság (márpedig a fizikalista tulajdonképpen ezt mondja), akkor – legalábbis első pillantásra úgy tűnik – minden létezőt valamilyen módon elmefüggővé teszünk, hiszen egy fizikai elmélet – még akkor is, ha a valóságot reprezentálja – az emberi elme konstrukciója. Pusztán e megfontolások alapján persze még nem kell a fizikalizmus elkerülhetetlen logikai következményének tekintenünk az idealizmust, annyit azonban megállapíthatunk, hogy semmiképpen sem nyilvánvalóan inkonzisztens álláspontok.

A tudományos realistának természetesen nem kell mindenképpen fizikalistának is lennie. A fizikalizmus igazolásához elkerülhetetlen (7) igazolása is. Egy ilyen igazolásnak pedig – minthogy nem a priori igazságról van szó – szintén a tapasztalaton kell alapulnia.

¹¹ A fizikalistának azonban nem kell minden teoretikus entitással kapcsolatosan realistának lennie. Abból az állításból, hogy csak olyan entitások léteznek, melyek elemei *TFE* ontológiájának, nem következik, hogy *TFE* ontológiájának minden eleme létezik.

Ez nem jelenti azt, hogy nem lehetséges fizikalista tézisek mellett a priori érveket felvonultatni. Például a mentális terminusok *jelentését* fizikai terminusok *jelentésével* azonosító (bizonyos behaviorista és funkcionalista) álláspontok csakis a priori módon igazolhatók – ha igazolhatók egyáltalán. E gondolatmenetek azonban egyedül a mentális entitások, nem pedig minden létező fizikai voltának igazolását célozzák.

Minthogy nem tapasztalunk olyan tényt, hogy világunk kizárólag fizikai entitásokból áll, (7) tapasztalati igazolása csakis azon a negatív állításra alapulhat, hogy nem tapasztalunk nem fizikai létezőket. Ez persze, még ha igaz is, *ön-magában* nem érv a fizikalizmus mellett. Először is azért nem, mert abból, hogy valamit nem tapasztalunk, nem következtethetünk arra, hogy a szóban forgó dolog nem létezik – hacsak nem vagyunk berkeley-ánus idealisták. Ehhez még hozzátehetjük, hogy ha vannak is nem fizikai létezők, akkor azok nagy valószínűséggel észlelhetetlenek, így esetükben a nem észlelhetőség különösen nem jelent nyomós érvet létezésük ellen. Másodszor a fizikalista ontológia legalapvetőbb entitásait éppen úgy nem észleljük, mint ahogyan nem észlelünk nem fizikai létezőket, ugyanakkor azok létezését a fizikalista igazoltnak tartja. Hogyan igazolhatja tehát a tapasztalat (pontosabban a tapasztalat hiánya), hogy nem léteznek nem fizikai entitások?

Természetesen (7) igazolását konkrétan (3) és (4) igazolása jelenti.

Lássuk először, hogy hogyan igazolható, hogy nincsenek nem fizikai partikulárek! Ilyen partikuláreként három létezőtípust szokás emlegetni: Istent, absztrakt entitásokat, illetve nem fizikai mentális partikulárekat.

Nyilvánvaló, hogy a fizikalisták döntő többsége ateista. Az azonban már korántsem annyira nyilvánvaló, hogy a fentebb adott fizikalizmus-definícióból miért következik, hogy ha a fizikalizmus igaz, akkor Isten nem létezik. E definíció szerint a fizikalizmus az aktuális világot alkotó létezők természetére vonatkozó álláspont, a klasszikus elképzelés szerint azonban Isten nem olyan módon része a világnak, mint az asztalok, kövek vagy éppen mentális állapotaink, hanem valamilyen értelemben az általa teremtet világon kívüli létező. Éppen ezért beszélhetünk mindenféle gondolkísérletekben logikai ellentmondás nélkül különböző lehetséges világokról mint Isten teremtményeiről. Mindazonáltal ez pusztán a fizikalizmus pontos definíciójával kapcsolatos technikai nehézségnek tűnik, legtöbbünk intuíciója szerint a teizmus és a fizikalizmus egymást kizáró álláspontok.¹²

Minthogy Isten észlelhetetlen, a fizikalistának nem kell prezentálnia valamely kifejezetten Isten nemlétezését bizonyító érvet, elég megmutatnia, hogy egyetlen istenérv sem állja meg a helyét, ennél fogva nincs semmilyen okunk Isten létezését feltételezni. Valószínűleg ez utóbbi megállapítással a fizikalisták

¹² Egy a fizikalizmus definíciójával kapcsolatos, ehhez hasonló problémáról lásd Jackson 2000. 22–23.

döntő többsége egyetért. Továbbá azt is nyugodtan megállapíthatjuk, hogy nem csak a fizikalisták többsége: a kortárs vitákban (legalábbis analitikus berkeken belül) a fizikalizmus bírálatai elsősorban nem a teizmus felől érkeznek. Természetesen azt is el kell ismernünk, ha sikerül prezentálni egy érvényes istenérvet, az egyértelműen a fizikalizmus cáfolatát jelenti.

Nem kevés fizikalista gondolja úgy, hogy léteznek absztrakt partikulárek. Elég például arra utalnunk, hogy a halmaz-nominalizmus meglehetősen népszerű álláspont fizikalista körökben, a halmazokat pedig rendesen absztrakt entitásoknak szokás tartani. Korántsem egyértelmű, hogy hogyan kell megadni az absztraktság kritériumát, de talán legtöbbször absztraktnak a nem térben és időben létező entitásokat tekintik. Vegyük észre, hogy a fizikaiság fizikai elméletre hivatkozó definíciója szerint a téridőbeliség nem szükséges feltétele valamely partikularé fizikai voltának! Nem igazán szólnak nyomós érvek a mellett, hogy *TFE* ontológiája kizárólag téridőbeli létezőket fog tartalmazni. Ehhez még hozzátehetjük, hogy ha a téridőben való létezést a fizikaiság szükséges feltételének tekintenénk, akkor magát az univerzumot nem tarthatnánk fizikai létezőnek. A „fizikai univerzum” azonban nem tűnik inkonzisztens fogalomnak.

A „fizikalizmus” szinonimájaként ma is gyakran használatos a „materializmus” kifejezés – ami persze egyáltalán nem véletlen, hiszen a fizikalizmus egyértelműen a materializmus modern formájának tekinthető. A klasszikus materializmus szerint csak anyag létezik, az anyag fogalmához pedig valóban erősen kötődni látszik a téridőbeliség fogalma. Nyilván ezért hajlamosak sokan a nem téridőbeli entitásokat nem fizikai létezőknek tartani. Azonban a fizikalizmus – ahogy ez az eddig mondottak alapján nyilvánvaló – nem azonos a klasszikus materializmussal.

Mások szerint absztrakt entitás az, amelyet absztrakció útján ismerünk meg, függetlenül attól, hogy a szóban forgó dolog térben és időben létezik-e, vagy sem. Természetesen az így definiált absztrakt entitásokra vonatkozó realizmus sem inkonzisztens a fizikalizmussal, hiszen például a fizikai tulajdonságokat is absztrakció útján ismerjük meg.

A fizikalista tézis igazolása szempontjából tehát, úgy tűnik, teljesen mindegy, hogy tudjuk-e igazolni vagy cáfolni absztrakt partikulárek létezését – amennyiben absztrakció útján megismerhető és/vagy nem téridőbeli létezőként definiáljuk őket.

Fizikai tulajdonságot nem instanciáló mentális partikularé lehet mentális szubsztancia (testetlen elme/lélek), illetve mentális esemény. Az igaz, hogy nem észlelünk test nélkül lebegő lelkeket, azonban – feltéve, hogy nem az elmélet-elmélet írja le helyesen elménk megismerésének folyamatát – saját mentális állapotainkat introspekció útján tapasztaljuk.¹³ Az introspektív tapasztalatban

¹³ Az elmélet-elmélet szerint saját mentális állapotainkat nem tapasztaljuk közvetlenül, hanem viselkedési megnyilvánulásainkból következtetünk létezésükre.

megjelenő mentális állapotaink – különösen (de nem kizárólag!) a fenomenális állapotok – pedig különbözni látszanak a fizikai világ általunk ismert többi részétől. Valószínűleg nagyrészt e fenomenológiai ténynek köszönhető az az ősrégi hit, hogy léteznek nem fizikai természetű lelkek.

Csak hogy az, hogy mentális állapotaink különbözni látszanak a fizikai világ többi részétől, még csak annyit sem jelent, hogy nem fizikai természetűnek *látszanak*. Az élő szervezetek is erősen különbözni látszanak a fizikai világ egyéb (nem élő) entitásaitól, mégsem mondanánk, hogy nem fizikai létezőknek tűnnek. Egyébként is igencsak nehéz lenne megmondani, hogy milyen kritériumoknak kell megfelelnie egy jelenségnek ahhoz, hogy fizikai vagy nem fizikai természetűnek látszódjék. A fizikalizmus egyik alapállítása, hogy minden fizikai tárgy mikrofizikai entításokkal azonos, vagy ilyen entításokon szupervenial. Ha belegondolunk, ezek szerint egyetlen általunk észlelhető tárgy sem látszik fizikainak.

Azonban még ha el is fogadjuk, hogy mentális állapotaink nem fizikai természetűnek tűnnek, ebből még korántsem következik, hogy – a látszat ellenére – ténylegesen nem lehetnek azok. A tény pedig, hogy saját mentális állapotainkhoz olyan módon – introspekció útján – férünk hozzá, ahogy egyetlen más létezőhöz sem, azonnal felkelti bennünk a gyanút, hogy a fizikai világ és mentális régió közti (látszólagos) különbség nem mentális állapotaink természetéből, hanem a hozzájuk való hozzáférésünk módjából fakad.

Továbbá mentális állapotaink fizikai volta mellett szól a fizikai világ oksági/magyarázati zártságának (a továbbiakban oksági zártság) tézisére épülő érv, ami ma minden bizonnyal a fizikalizmus melletti legfontosabb érvnek számít. A gondolatmenet a következőképp foglalható össze:

1. A fizikai világban minden fizikai eseménynek van önmagában elégséges fizikai természetű oka/magyarázata.
2. A mentális állapotok/események okságilag hatékonyak a fizikai világban (azaz az epifenomenalizmus hamis).
3. A fizikai események nem szisztematikusan túldetermináltak mentális állapotok/események által.
4. Tehát a mentális állapotok/események fizikai természetűek.¹⁴

Ha pedig elfogadjuk, hogy nincsenek nem fizikai mentális állapotok/események, akkor nemigen van okunk nem fizikai mentális szubsztanciák létezését sem feltételezni.

Az érv természetesen a tapasztalaton alapszik, hiszen azt, hogy a fizikai világ okságilag zárt, nem a priori tudjuk. De valóban tudjuk? Azt azért nem állíthatjuk, hogy a kortárs fizika meg tudja adni minden tapasztalható jelenség okát.

¹⁴ Az argumentum bővebb kifejtését lásd Tőzsér 2008. 22–24.

Csak hogy jó okunk van feltételezni, hogy *TFE* erre képes lesz. E feltételezést pedig a modern természettudományoknak az emberiség ismert történetében példa nélküli sikere teszi nagyon is megalapozottá. A nyugati tudománynak az elmúlt durván négyszáz év során olyan hatékonyan sikerült kizárólag fizikai entitásokra hivatkozva számot adni a világban tapasztalható jelenségekről, hogy minden okunk megvan azt hinni, ha egy jelenségnek ma nem tudjuk megadni a fizikai magyarázatát, ez pusztán a jelenlegi fizika befejezetlen volta miatt van így. A fizikalizmus melletti fő érv tehát az a fizika, illetve az egyéb „fizikai tudományok” történetére alapozott *induktív következtetés*, hogy előbb-utóbb lesz egy olyan fizikai elmélet, mely minden tapasztalható jelenséget meg fog tudni magyarázni.

Ez a tudománytörténeten alapuló (meta)indukció hatásos ellenvetésnek tűnik minden olyan gondolatmenettel szemben, mely valamely közvetlenül tapasztalható fizikai jelenségből kiindulva valamilyen nem fizikai entitás létezésére következtet: hosszú ideig az élő szervezetek olyan észlelhető fizikai létezőknek tűntek, melyek létezésére nem adható fizikai magyarázat – aztán jött Darwin és az evolúcióbiológia.

Érdekes kérdés, hogy vajon (legalább elvben) cáfolható-e empirikusan a fizikalizmus. Képzeliük el, mi történne, ha mondjuk bebizonyosodna, hogy lehetséges megismételhető módon kísérteteket észlelni! Ez talán nem fizikai partikuláris létezésének empirikus bizonyítékát jelentené? Minden bizonnyal nem. Valószínűleg a fizikalisták többségének válasza az volna, hogy feladnák „kísértet-antirealizmusukat”, és azt állítanák, hogy az észlelt entitások fizikai létezők, akkor is, ha ma fogalmunk sincs arról, hogy pontosan mik (lehetnének éppen valamilyen erőterek vagy finom anyagfelhők stb.). A probléma itt megint csak az, hogy nem tudjuk megadni annak kritériumát, mikor tapasztalunk valamit nem fizikai természetűnek.

A nem fizikai mentális partikulárisakat illetően tehát a fizikalisták antirealisták. Vajon mi a helyzet a nem fizikai tulajdonságokkal? Ilyen tulajdonságokként ma leginkább a fenomenális karakterrel rendelkező mentális tulajdonságok (kválék) jönnek szóba. Minthogy a fenomenális tulajdonságok létezésének tagadása – nyilvánvaló okokból – nem sokak számára tűnik járható útnak, (4) igazolása gyakorlatilag e tulajdonságok fizikai voltának igazolását jelenti.

Első pillantásra talán úgy tűnhet, hogy a fizikai világ oksági zártságának és a fenomenális tulajdonságok nem fizikai voltának elismerése nem egymást kizáró álláspontok. Miért ne mondhatnánk, hogy a fenomenális tulajdonságok fizikai eseményeknek – így fizikai okoknak – nem fizikai mentális tulajdonságai? A probléma e javaslattal, hogy intuíciónk szerint a mentális események mentális tulajdonságaik folytán (is) hatékonyak a fizikai világban: ha nem akarunk epifenomenalisták lenni, akkor a mentális tulajdonságoknak is szerepet kell kapniuk az oksági történetben. Ebben az esetben pedig a fizikai világ oksági zártsága csak akkor nem sérül, ha a mentális tulajdonságok maguk is fizikai természetűek.

Amennyiben a mentális tulajdonságokat azonosítjuk fizikai tulajdonságokkal, természetesen minden további nélkül el tudjuk kerülni az epifenomenalizmust úgy, hogy közben nem kell tagadnunk az oksági zártság tézist sem. A mentális tulajdonságokra vonatkoztatott reduktív fizikalizmus (típusazonosság-elmélet) tehát a fizikalizmus meglehetősen vonzó formájának tűnik. Különösen akkor, ha az elmondottakhoz még hozzátesszük, korántsem olyan egyértelmű, hogy a reduktív fizikalizmus számára a többszörös megvalósíthatóság valóban akkora problémát jelent, mint azt a nemreduktív fizikalizmus legtöbb képviselője gondolja.¹⁵

Azonban bármennyire vonzónak tűnik is a típusazonosság-elmélet, a fenomenális tulajdonságok redukciója igencsak nehezen kezelhető problémát jelent a reduktív fizikalista számára. Ennek oka, hogy még csak nagy vonalakban sem látható, hogy hogyan tudnánk fizikai fogalmakkal leírni fenomenális tapasztalatainkat. Ugyanakkor abból, hogy valamiről nem látjuk be, hogy *hogyan* lehetséges, nem következik, hogy a szóban forgó dolog valóban nem lehetséges. Továbbá, ha meggondoljuk, hogy az oksági zártságra épülő fizikalista érv igencsak erős, könnyen beláthatjuk, hogy a fenomenális tulajdonságok elvi redukálhatatlansága mellett a dualistának szükséges valamilyen érvet prezentálnia.

A ma legtöbbet tárgyalt dualista érvekre válaszként megfogalmazott – úgy gondolom legmeggyőzőbb – ellenvetések nem tagadják, hogy a fizikai és a fenomenális fogalmak közt áthidalhatatlan szakadék húzódik. Inkább azt próbálják megmutatni, hogy *e fogalmi* szakadékból nem következtethetünk fizikai és fenomenális *tulajdonságok* közt húzódó *ontológiai* szakadék létezésére. A fizikalista érvelés e módját szokás ma „fenomenális fogalom stratégiának” nevezni.¹⁶ E gondolatmenetek mélyén az a fentebb már említett elképzelés húzódik meg, hogy a fenomenális állapotok nem intrinzikus tulajdonságaik, hanem a hozzájuk való hozzáférésünk speciális módja miatt tűnnek minden egyéb általunk ismert létezőtől különbözőnek. Erősen kétséges, hogy tud-e ma bárki is prezentálni olyan dualista érvet, mely meggyőzően bizonyítja, hogy ez nem így van.

A fentieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a fizikalizmus antirealista és reduktív formái melletti érvelés nagyvonalakban a következőképp néz ki: Közvetlenül nem tapasztalunk nem fizikai entitásokat, valamint azon jelenségekből, melyeket közvetlenül tapasztalunk, nem következtethetünk nem fizikai entitások létezésére (a fizikai világ oksági zártsága miatt). Továbbá a priori módon sem tudjuk ilyen entitások létezését igazolni (ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy Isten létezése, illetve a test-elme dualizmus mellett felvonultatott érvek nem állják meg a helyüket). Tehát *nincs racionális indokunk feltételezni nem fizikai entitások létezését*.

¹⁵ A többszörös megvalósíthatóság problémára adott reduktivista válaszok például Lewis 1968, Bickle 2003.

¹⁶ Ilyen típusú érvelés például: Tye 2000, Perry 2001.

Persze egyáltalán nem kizárt, hogy lehetséges ilyen racionális indokot felmutatni. Elvileg bármikor előállhat valaki például egy érvényes dualista érvel. Ebből viszont pusztán csak annyi következik, hogy a fenti gondolatmenet nem infallibilis igazolása a fizikalizmusnak. Ez azonban egyáltalán nem kell, hogy problémát jelentsen a fizikalista számára, hiszen – ha jól meggondoljuk – erősen kétséges, hogy lehet-e bármit is infallibilisen igazolni. Továbbá azt is megállapíthatjuk, hogy a bizonyítás terhe a fizikalista ellenfelére hárul, vagyis neki kell megmutatnia, hogy miért kell nem fizikai entitások létezésében hinnünk.

Egészen más helyzetben van azonban a nemreduktív fizikalizmus képviselője. Ő ugyanis azzal, hogy elfogadja, léteznek olyan tulajdonságok, melyek nem képezik részét *TFE* ontológiájának, *prima facie* egyértelműen elismeri nem fizikai entitások létezését. Persze tagadja ezt, azt állítván, hogy a szóban forgó tulajdonságok azért „alapvetően”, „végső soron” „tágabb értelemben” fizikai természetűek. Akárhogy is van, annyi mindenképpen egyértelműnek tűnik, hogy ez utóbbi tézis bizonyítása már az ő feladata!

Mint láttuk, annak, hogy a szigorú értelemben vett fizikai entitásokkal nem azonosítható entitások tágabb értelemben mégiscsak fizikai természetűnek legyenek tekinthetők, szükséges feltétele, hogy az előbbiek létezése metafizikailag szükségszerűvé tegyek az utóbbiak létezését. Tehát a kérdés, hogy a nemreduktív fizikalizmus képviselője tudja-e igazolni (5)-öt. Amennyiben nem, azt sem tudja igazolni, hogy álláspontjának nem logikai következménye a tulajdonságdualizmus.

Erősen kétséges, hogy (5) mellett hozható-e a priori érv. Azonban a nemreduktivistának mindenképpen fel kell mutatnia egy ilyen érvet. Ugyanis a „*Szükségszerű, hogy p*” formájú állítások empirikusan elvileg igazolhatatlanok. Ezt természetesen az a tény sem cáfolja, hogy léteznek empirikusan megismerhető szükségszerű igazságok. Valóban a tapasztalatból tudjuk, hogy az Alkonycsillag azonos a Hajnalcsillaggal, azt azonban, hogy ez szükségszerűen van így, nyilvánvalóan csakis a priori tudhatjuk. Senki nem észleli a *szükségszerűnek lenni* tulajdonság egyetlen instanciáját sem, illetve senki nem járja be az összes lehetséges világot, hogy tapasztalatilag ellenőrizze, mindegyikben fennáll-e e tény.

Ha az elmondottakhoz hozzátesszük, hogy a nemreduktivistának a mentális okozás magyarázata is komoly problémát jelent, akkor azt kell mondanunk, hogy a nemreduktív fizikalizmus igencsak gyenge lábakon álló álláspont.¹⁷

¹⁷ Ez utóbbi problémáról lásd például Kim 1991.

IV. ÖSSZEGZÉS

Úgy tűnik, hogy a különféle antirealista és reduktív fizikalista elméletek igazolhatók a tapasztalatra hivatkozva. Legalábbis annyi mindenképpen megmutatható, hogy a fizikalizmus e formái empirikusan jól megalapozott hipotézisek. Azonban a nemreduktív fizikalizmus empirikusan *elvileg* igazolhatatlan tézis.

IRODALOM

- Armstrong, David Malet 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge.
- Bickle, John 2003. *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*. Dordrecht, Kluwer.
- Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind*. New York, Oxford University Press.
- Crane, Tim – David Hugh, Mellor 1990. There is no Question of Physicalism. *Mind*. 99. 185–206.
- Jackson, Frank 2000. *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*. Oxford, Clarendon. 22–23.
- Kim, Jaegwon 1991. The Myth of Nonreductive Materialism. In uő. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 265–284.
- Kripke, Saul 1972/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lewis, David 1968. Review of Putnam. In Ned Block (szerk.) *Readings in the Philosophy of Psychology*. London, Methuen.
- Melnyk, Andrew 2003. *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. Cambridge, Cambridge University Press. 11–20.
- Perry, John 2001. *Knowledge, Possibility, and Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tőzsér János 2008. Általános bevezetés: a test–lélek probléma. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Elméfilozófia*. Budapest, L'Harmattan. 22–24.
- Tye, Michael 2000. Knowing What it is Like: The Ability Hypothesis and the Knowledge Argument. In uő. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge/MA, MIT Press. 3–21.

Miért nem lehet a mágia elméleteit kísérleti úton falszifikálni?*

I. EGY JÓZAN KÉRDÉS

A természetes mágiával, talizmánokkal, jövődöléssel és angyalmágiával foglalkozó középkori szövegek sokszor írnak le olyan eljárásokat (amint gyakran nevezik, kísérleteket: *experimenta*), melyeket a modern olvasó legjobb esetben is furcsának, ha nem egyenest irreálisnak talál. Az Albertus Magnusnak tulajdonított *Liber aggregationis* szerint ha valaki bizonyos növényeket összegyűjt és megfelelő módon elkészít, csak barátságos szavakkal fogják illetni, sőt láthatatlanná is válhat. A könyv szerint a mágnesnek megvan az a tulajdonsága, hogy felfedi asszonyaink hűségét, a rozmár nyelvével pedig megakadályozhatjuk, hogy mások rossz véleménynel legyenek rólunk.¹

Egy geomanciával foglalkozó traktátus, melyet Gerardus de Cremonának tulajdonítanak, olyan jósló eszközöket kínál, melyeket akkor használhatunk, ha meg kívánjuk tudni, vajon meg fog-e halni a királyunk.² A *De imaginibus* című mű, melynek szerzőjeként Thabit ibn Qurra-t tartják számon, bizonyos talizmánok használatát javasolja arra az esetre, ha valaki le szeretne rombolni egy várost, vagy kiűzni a skorpiókat egy településről (Carmody 1960. 180–194). Az ismeretlen szerzőjű *Ars notoria* azt ígéri, hogy egy imákból és jámbor cselekedetekből álló hosszú rituálé bemutatásával a tanuló képes lesz nagyon gyorsan elsajátítani a hét szabad művészetet (Véronèse 2007; Boudet 2000). Bizonyos, a 14. század végén írt anekdoták azt mesélik, hogy Thomas de Pizan (V. Károly francia király asztrológusa és orvosa) angyalok nevével vésett bolygótalizmánok segítségével sikeresen kiűzte az angol seregeket a francia területekről (Weill-Parot 2002. 605; Boudet 1997–99. 2. 257).

A középkori szövegekben ezek a leírások nem tekinthetők sem különlegesnek, sem kivételesnek. Számos ilyen és hasonló szöveg forgott közkézen mind a középkorban, mind a kora újkorban; ezeket tanult szerzetesek, udvari értelmi-

* Kutatásaimat az OTKA K 72598 pályázat, a TÁMOP – 4.2.2.B-10/1 – 2010–0009 projekt és a Bolyai János Posztdoktori Ösztöndíj támogatta. Szeretném megköszönni Becskereki Idának a cikk magyar változatának elkészítéséhez nyújtott segítségét.

¹ A *Liber aggregationis* kísérleteihez lásd Draelants 2007.

² Charmasson 1980. 63–64; lásd még Charmasson 1978.

ségiek, egyetemi magiszterek – azaz reflexióra képes, intelligens személyek – másolták és gyűjtötték.³ Még ha nem lehet is kizárni annak lehetőségét, hogy néhányan közülük szkepszissel tekintettek bizonyos módszerekre, nincs okunk kétségbe vonni, hogy a legtöbb ilyen szöveget azzal a meggyőződéssel másolták, hogy a bennük található eljárások működképesek.

Természetesen némely esetben a szerző szándéka csupán annyi lehetett, hogy egy szép, elragadó és szórakoztató könyvet készítsen, melyet a legkevésbé sem szánt gyakorlati útmutatónak. Meglehet, időnként a másoló csupán arra törekedett, hogy érdekes történeteket és kísérleteket gyűjtsön össze, amelyeket később majd elmesélhet a hírbérurának, püspökének, tanítványainak, feleségének vagy gyermekeinek. Bár némelykor minden bizonnyal erről volt szó, a mágikus szövegek kodikológiai kontextusa (az, hogy gyakorlati tudományokról szóló szövegekkel együtt másolták őket), a lapszéli jegyzetek és számos, kódexen kívüli információ arra utal, hogy e szövegek jelentős részét gyakorlati használatra szánták.

A kérdésem mindezek után a következő: miért nem látták a szövegek gyűjtői és másolói, hogy lehetetlen láthatatlanná válni növények használatával, hogy lehetetlen megtanulni a hét szabad művészetet az *Ars notoria* imáival, hogy lehetetlen kiűzni a skorpiókat Bagdadból vagy városokat lerombolni Thabit *De imaginibus*ának segítségével, és hogy a mágnes az égvilágon semmit nem képes mondani feleségeik hűségéről?⁴ Miképpen lehetséges, hogy ezek az emberek nem ismerték fel, hogy az általuk másolt módszerek egyszerűen értelmetlenek? Nem látták, hogy a mágia működési mechanizmusa egyértelműen hamis, és hogy ez a hamisság egyszerű kísérletekkel egyértelműen kimutatható?

II. A KÉRDÉS LEGITIM VOLTÁRÓL

Mielőtt megkísérelném megválaszolni ezt a kérdést, meg kell vizsgálnom néhány metaszintű problémát. Elsőként azt, hogy vajon legitim-e egyáltalán maga a kérdés, vagy reménytelenül naiv és anakronisztikus?

A válasz természetesen a válaszadó perspektíváján múlik. Egy tradicionális pozitívista – vagy még inkább popperiánus – tudós számára például egy ilyen kérdés legitimnek tekinthető ugyan, ám mindazonáltal bizonyos értelemben érdektelennek is. Valamennyi fentebb ismertetett állításra vagy úgy tekintene, mint amelyek egyszerű bizonyítékokkal cáfolhatóak, de áltudományosak abban

³ A mágia társadalomtörténetével kapcsolatban többek között lásd Kieckhefer 1989 és 1997; Boudet 2006, valamint Láng 2008.

⁴ A kérdés megválaszolására tett korábbi kísérletem megtalálható monográfiámban is: Láng 2008. 270–272. Mivel jelen tanulmány ugyanezen kérdés egy további kidolgozása, így az érvelésben alkalmasint olyan gondolatokat is felhasználtam, amelyek korábban könyvemben már megjelentek.

az értelemben, hogy *ad hoc* hipotézisek segítségével kikerülik az empirikus cáfolatot, vagy úgy, mint amelyek eleve olyan módon vannak fogalmazva, hogy ne tudjanak megcáfoltatni. Karl Popper mindkét esetre mutatott példát. Az asztrológiát és a marxizmust az első értelemben tekinti áltudományosnak: ezek olyan előrejelzéseket tesznek, amelyek hamisnak bizonyulnak az *empiria* ítélőszéke előtt, ám eme „diszciplínák” védelmezői nem veszik komolyan e cáfolatot:

Az asztrológia nem ment át a teszten. Az asztrológusokra oly nagy hatással vannak a látszólag konfirmáló bizonyítékok, hogy tudomást sem vesznek az elméletük számára kedvezőtlenekről. Mi több, értelmezéseik és próféciaik elég homályosra fogalmazásával képesek kimagyarázni bármit, ami az elmélet cáfolata lehetne, ha az elmélet és az előrejelzés pontosabb volna. A falszifikáció elkerülése érdekében megszüntetik elméletük tesztelhetőségét. Tipikus trükkje a jövőmondóknak, hogy olyannyira általános dolgokat jeleznek előre, amelyek nehezen tudnak hamisnak bizonyulni, és így cáfolhatatlanná válnak (Popper 1963. 37).

Hasonlóképp áll a helyzet a marxizmussal:

A marxista történelemelmélet, néhány alapítója és követője komoly erőfeszítése ellenére, végül is átvette ezt a jövőmondó-technikát. Korábbi változatainak némelyikében [...] az előrejelzések tesztelhetőek voltak, és meg is cáfoltattak. Mégis, a cáfolatok elfogadása helyett, Marx követői újraértelmezték az elméletet és az adatokat, hogy így megfelelésbe hozzák őket. Ezen a módon megmentették az elméletet a cáfolástól, de ezt annak árán tették, hogy egy cáfolhatatlanságot biztosító eszközt használtak fel (uo.).

Az előző két esetben a kritizált diszciplínák követői szisztematikusan visszautasítják a cáfoló bizonyítékokat. Ezzel szemben a pszichoanalízis a második popperi értelemben tekintendő áltudományosnak:

A pszichoanalízis elméletei másik osztályba tartoznak. Egyszerűen ellenőrizhetetlenek, cáfolhatatlanok. Nem gondolható el olyan emberi viselkedés, mely ellentmondana nekik (uo.).

A pszichoanalízis elméletei, Popper szerint, úgy vannak megalkotva, hogy egyszerűen kitérnek minden lehetséges empirikus cáfolat elől.

A későbbiekben azonban felülvizsgálták a kérdést, Popper falszifikáció- és demarkációelméletét komoly kihívások és kritikák érték, többek közt Lakatos Imre és Larry Laudan részéről. Lakatos azzal érvelt, hogy számos tudományos elméletet nem sokkal a megfogalmazását követően megcáfolnak, ami azonban nem jelenti azt, hogy a tudósok azonnal el is vetnék. A cáfolatokra adott konstruktív válasz során sokkal inkább arra törekednek, hogy az elméletet jobban

összhangba hozzák az empíriával. Így, mondja Lakatos, a segédhipotézisek alkalmazása annak érdekében, hogy egy elméletet ellenállóbbá tegyünk az empirikus cáfolatokkal szemben, nem az áltudományok jellegzetessége, hanem éppen ellenkezőleg, a valódi tudományos munka fontos alkotóeleme (Lakatos 1970). Ezzel szemben Laudan arról híres, hogy a demarkáció egész kérdését egyszerűen álproblémának minősítette. Maga is elismerte, hogy létezik különbség jó és rossz, megbízható és megbízhatatlan tudomány között, ám nem látta, mi lehetne az az univerzális standard, szükségszerű és elégséges feltétel, amelynek segítségével minden esetben különbséget tehetnénk tudomány és áltudomány között (Laudan 1983). Miközben Laudan állításait számos filozófus vitatta, arra vonatkozó érve, hogy *tisztán ismeretelméleti* kritérium alapján nem lehet megkülönböztetni a tudományt az áltudománytól, széles körben elfogadottá vált (bővebben: Laki 2010).

Megemlíthetjük továbbá Pierre Duhem nevét is, akinek aluldeterminációs tézise már fél évszázaddal azt megelőzően aláaknázza a falszifikációelméletet, hogy ez utóbbit egyáltalán megfogalmazták volna.⁵ Duhem, aki korábban maga is gyakorló tudós volt, arra hívta fel a figyelmet, hogy a tudományos elméletek sohasem egyenként szembesülnek a tapasztalattal: valójában minden elmélet összekapcsolódó teoretikus állítások és megfontolások csoportjának része, s abban az esetben, mikor úgy tűnik, hogy a kísérleti eredmények cáfolják az elméletet, nem tudhatjuk, hogy a kölcsönösen összefüggő elméletek mely tagja felelős a negatív eredményért. Az, hogy a tudósnak az elmélet mely pontját kell kijavítania, vagy épp elvetnie – filozófiailag szólva – aluldeterminált.

Az 1960-as években, részben Thomas Kuhn hatására, a tudományfilozófia történeti fordulaton ment keresztül, melynek következtében a korábbi hitrendszerrek falszifikálhatóságának firtatása lekerült a napirendről. Az érv úgy szólt, hogy az ilyen kérdések a prezentizmus, avagy a „whig” történelemszemlélet hibájába esnek. Whig történelemnek nevezzük – definíció szerint – a „történetietlen történetírást”. A prezentista tudománytörténész (vagy mágiatörténész) jellemzője, hogy a múltból a jelen fogalmainak jegyében ír, s a tudománytörténet jelenségeit a jelenkori tudomány fényében ítéli meg. Rosszabb formájában a whig történelemszemlélet úgy tekint a múltra, mint ami pusztán előkészítése a jelennek.⁶ Az alkímia esetében például ez a hozzáállás vezet ahhoz a híres evolucionalista fel fogáshoz, mely szerint az alkímia részben téves volt, részben nevetséges, részben pedig hasznosnak bizonyuló proto-kémia (hasznos abban az értelemben, hogy segített felfedni olyan összefüggéseket, amelyeket ma érvényesnek tekintünk). A mágia esetében a whig szemléletű történész vagy valamilyen proto-tudományos elemeket fog keresni a mágiában (például hogy kísérleti jellegű, vagy hogy

⁵ Duhem 1906; a kötet második, 1914-es kiadásának angol fordítása: Duhem 1954.

⁶ A whig, anti-whig, anti-anti-whig kérdéskör kapcsán lásd Kragh 1989. 93–94; Nickles 1995; valamint Brush 1995.

univerzális törvényekkel rendelkezik), vagy egyszerűen holtvágánynak fogja tekinteni. Még a neves mágiatörténész, Lynn Thorndike is vádolható némi whig szemlélettel. Kevés elméleti megfontolásainak egyikében prezentista érvel próbálta legitimálni kutatási témáját. Elismerőleg szólt az asztrológiáról, amennyiben ez volt az egyetlen tudomány Newton előtt, mely univerzális törvényt fogalmazott meg, mikor kimondta, hogy az égitestek hatást gyakorolnak a földi testekre (Thorndike 1934. 611–615). Azonban egy univerzális törvény megléte csak a Newton utáni tudomány számára fontos és releváns; ennek jegyében gondolkodni egy korábbi jelenségről egyszerűen anakronisztikus.

Thorndike így folytatja:

a 14–15. század munkásságában megtalálhatóak a későbbi tudományos felfedezések csírái. Láttuk, hogy a gáz fogalma már jelen volt az alkimisták között, nem is beszélve a skolasztikusoknak a sűrűséget és a ritkulást illető vitáiról. A vonzás és a gravitáció különféle elméleteit fogalmazták meg, hogy megmagyarázzák a Holdnak az árapályra tett hatását, vagy földgolyónknak az úr közepén való függését... Hallottuk a lelkek keringésének olyan elméletét, mely valamelyest a vér keringésére emlékeztet.⁷

Hasonló whig szemlélet jellemzi Karin Figala egyik erőfeszítését, mikor úgy próbálta racionalizálni Isaac Newton alkímiai tevékenységét, hogy azt a kora 20. századi atomelméletekhez, s különösképpen Niels Bohr atomhéj-elméletéhez hasonlította (Figala 1978). Még Frances Yates híres elmélete is whig szemléletű volt, amelyben a hermetikus mágiát mint a modern tudomány *előfutárát* védelmezte (Yates 1968; Cohen 1994. 286–296; Hanegraaff 2001; Styers 2004. 152–163). Egy kontextualista számára – aki elutasítja a whig szemléletű érveléseket – mindezek nem elfogadható megközelítések, mivel a tudományos (és egyéb) felfedezéseket nem az utóéletük fényében kellene értékelni, hanem a saját történeti kontextusuk standardjainak megfelelően.

A whig történelemszemlélet egészében véve elfogadhatatlanná vált. Az elmúlt több mint negyven évben a történészek a Thomas Kuhn enciklopédia-cikében megfogalmazott javaslatot igyekeztek követni:

⁷ Uo. 612. A tisztesség kedvéért idéznünk kell az utolsó bekezdést is Thorndike könyvének hivatkozott fejezetéből: „Őszintén szólva azonban elsősorban nem a modernitás eléréséért tett közreműködésük miatt értékeljük oly nagyra e két távoli évszázad írásait, melyeket némi fáradtság árán megkíséreltünk elolvasni és bemutatni. Úgy fogadjuk őket, amint találtuk, és nagyra tartjuk őket azért, amik a saját teljességükben, a maguk 14–15. századi *complexió*jukban voltak: egy fejezet az emberi gondolkodás történetében. Olvasd és mosolyogd meg, vagy olvasd és könnyezd meg, ahogy tetszik. Nem áll szándékunkban, hogy a modern tudomány legcsekélyebb olyan elemét tulajdonítsuk neki, amely nem tartozik hozzá, ahogyan az sem áll szándékunkban, hogy megfosszuk attól, ami ennek a mágiának nem csekély mértékben a különleges báját adja. Talán szerencsés lenne elolvasni és elgondolkodni azon, vajon mit mondanának a jövő történészei a jelenkor mentalitásáról és skolasztikájáról, s hogy milyen felénk való szimpátiájuk vagy antipátiájuk lenne megalapozott.” Uo. 615.

Amennyiben ez lehetséges (ám sosem lehetséges teljes egészében, hiszen akkor maga a történetírás sem lenne lehetséges), a történésznek figyelmen kívül kell hagynia az általa ismert tudományt. Tudományos ismereteit az általa tanulmányozott időszak kékönyveiből és folyóirataiból kellene elsajátítania (Kuhn 1968).

Ezek a megfontolások egy egészséges anti-whig hozzáállást eredményeztek a tudománytörténetben, kultúrtörténetben és sok más területen is. Elősegítették, hogy sokkal elfogadóbbak lettünk a tőlünk idegen kultúrák és korszakok iránt, hogy a történészek megértettek látszólag teljesen értelmetlen tudományos elméleteket, és rekonstruálni tudtak történetileg változó, dinamikus kategóriákat (köztük például a „tudomány”, a „vallás” és a „mágia” fogalmát), valamint hogy a történetietlen magyarázatok száma csökkent a történetírásban.

A kontextualizmusnak a mágia- és boszorkánytörténetre tett hatását nemrégiben Stuart Clark foglalta össze. Véleménye szerint ez a két tudományterület „kevés más témához hasonlóan szembesít azzal a kihívással, hogy a múlt dolgait *annak teljes kísérlete nélkül* értsük és értelmezzük, hogy meghatároznánk, *valóság* vagy *valótlanok* voltak-e” (Clark 2010; kiemelés az eredetiben). Ez a fajta agnoszticizmus – melyet az elmúlt tíz-húsz évben a legtöbb mágiatörténettel foglalkozó szakember lelkesen támogatott – elkerüli, hogy a múlt vagy a jelen *valóságról* tegyen kijelentéseket, helyette a történelmi szereplők *vélelmeire* összpontosít anélkül, hogy értékelné azokat, vagy összehasonlítaná a mi jelen vélelmeinkkel. Enélkül az agnoszticizmus nélkül a mágia komoly tudományos megközelítése sosem kezdődött volna meg.

Az anti-whig megközelítés jelentőségét a tudománytörténetben nem lehet túlértékelni, a tudományos oktatásban és a tudománytörténet népszerűsítésében pedig ma is nélkülözhetetlen szerepe van. Mindazonáltal az elmúlt két évtized során számos szerző úgy vélekedett, hogy a professzionális tudománytörténet-írásban az anti-whig szemlélet befutotta a maga útját (Nickles 1995; Brush 1995). Miközben fokozatosan legyőzte a régi pozitivista attitűdöt, a történészek felismerték azt, amire már Kuhn is utalt a cikkében, hogy az anti-whig program követése nem mindig egyszerű, sőt nem is mindig kívánatos. Először is a történészek sosem képesek teljesen megfedkezni a modern tudományról; egy kicsit mindig jobban fogja érdekelni őket az, ami sikeressé vált a tudománytörténetben, mint az, ami holtvágánynak bizonyult. Például jobban fogja őket érdekelni Newton kinematikája, mint Descartes-é. Továbbá a történészek jelenkori olvasóknak írnak és neologizmusokat használnak, modern kategóriákat, amelyek korábban nem voltak használatosak, s amelyeknek olykor nincs is múltbeli megfelelőjük. Érdekli őket a görög „matematika” története, jóllehet ez a tudomány mint elkülönült egység nem tartozik az antik kategóriák közé. Darwin kapcsán az „evolúcióelméletről” írnak, jóllehet maga Darwin alig használta e kifejezést. Harmadszor: a történészek nem is kívánják feladni a jogukat azt illetően, hogy a múltat a jelenben gyökerező fogalmakon keresztül közelítsék meg.

Az olyan fontos, kortárs kutatási programok, mint a gyermekkor, a társadalmi nem, a nők vagy a mindennapi élet történetének tanulmányozása az anti-whig szemlélet dogmatikus alkalmazása esetében nem is lenne legitim, mivel ezek a kategóriák a tanulmányozni kívánt korban általában nem is léteztek.

Mindent egybevetve manapság az anti-anti-whig álláspont a népszerű a történészek körében. Semmi sem lenne idegenebb a kortárs tudósok számára, mint visszatérni a whig szemlélethez, mindazonáltal a ma kutatói tudatára ébredtek a kontextualizmus veszélyes hatásainak is. Azzal a megközelítéssel szemben, mely csupán olyan kategóriák és kérdések használatát engedélyezi, melyek már a tanulmányozott időszakban jelen voltak, manapság megengedettnek számít a történészek számára, hogy olyan *kérdéseket* fogalmazzanak meg, melyek a jelent foglalkoztatják, ám – ellentétben a whig történészekkel – tartózkodnak attól, hogy a *válaszaikat* is a jelen szerint torzítsák (Kragh 1989. 104).

Mi a helyzet az anti-anti-whig szemlélettel a mágiatörténet területén? Nem állítom, hogy az anti-whig megközelítés alkalmazása végérvényesen idejét múlta volna a mágiakutatásban, vagy hogy ez a szemlélet immár szükségtelen lenne a boszorkánysághoz, alkímiához, asztrológiához és mágiához kapcsolódó területek tanulmányozása során, de úgy vélem, elérkezett az idő, amikor az anti-anti-whig kérdéseket nekünk is fel lehet és fel kell tennünk. A középkori és kora újkori mágiával kapcsolatos kérdéseimet ez az anti-anti-whig szemlélet inspirálta. Véleményem szerint, annak ellenére, hogy nyilvánvalóan van némi anakronizmus a megközelítésben, mégis szabadon feltehetjük azt a cáfolhatóságra vonatkozó naiv kérdést, mellyel a tanulmányomat indítottam. Csupán a kérdés *megválaszolása* során kell kellőképpen körültekintőnek lennünk. Ez a megközelítés meglehetősen ritka a mágiatörténettel foglalkozó tanulmányokban. Nemrégiben Edward Bever tette fel a kérdést, hogy vajon „mi volt az alapja a valóságban a boszorkánysággal és mágiával kapcsolatos kora újkori hiedelmeknek?”⁸ Eltérrően azonban Bevernek a pszichológia, neuro-pszichológia és a kognitív tudományok eredményeit ötvöző alapos kutatásaitól, a magam jelentősen rövidebb tanulmányában a kérdést inkább a tudománytörténet kontextusában szeretném feltenni. Nem azt szeretném rekonstruálni, hogy mi történhetett egy mágikus kísérlet során *valójában*, hanem sokkal inkább arra vagyok kíváncsi, miként értelmezhetette a kísérletet kivitelező személy az eredményt. Azt szeretném megérteni, miképpen volt lehetséges, hogy a történeti személyek egy adott kísérletről nem gondolták, hogy az megcáfolná a hozzá kapcsolódó mágikus elméletet. Azt szeretném bemutatni a *modern* olvasó számára, hogy miképpen kezelhették

⁸ Bever 2008. xiv. Bever célja három kölesönösen összefüggő kérdés megválaszolása: „Elsőként, hogy az emberek milyen mértékben tapasztalták meg azokat a dolgokat, amelyeket a vélekedéseik tartalmaztak? Másodszor, hogy a tevékenységeiknek milyen mértékben voltak valós hatásai, s hogy észleleteik mennyire tükrözték az objektív eseményeket? Harmadszor pedig, amennyiben észleleteik nem a külső valóságra reflektáltak, mi volt ezeknek a szubjektív tapasztalatoknak a valódi forrása és jellege?” Uo.

a *történeti* szereplők azt a diszkrepanciát, mely aközött áll fenn, ami *szerintünk* egy adott kísérlet során megtörténhetett, és aközött, amit a történeti cselekvők mint eredményt elvártak.⁹ Ami a magam és Bever elemzésében közös – eltekintve a heterodox kérdések megfogalmazásától –, az az a meggyőződés, hogy a mágia hatékonyságára vonatkozó középkori és kora újkori elképzeléseket nem szabad képzeletbelinek tekinteni, hanem „valóságosként” kell kezelni.

III. MÁGIKUS KÍSÉRLETEK ANTI-ANTI-WHIG MEGKÖZELÍTÉSE

Elérkezvén ahhoz a ponthoz, hogy megkísérlek választ adni a kiinduló kérdésekre, meg kell jegyezni, hogy nem *egy* magyarázatot keresek arra, hogy miért nem tekintették a negatív tapasztalatokat a mágikus elméletek cáfolatának, hanem inkább összekapcsolódó válaszok egy csoportját. Először is nincs okunk kételkedni abban, hogy a mágikus gyakorlatok számos esetben jól működtek, elérvén a kívánt hatást. Ily esetekben a mágikus technikákat gyakorlók bizonyosan sikerre vezető, érvényes módszereknek tekintették. A hölgyek időnként beleszerettek olyan valakibe, aki korábban szerelmi ráolvasást gyakorolt, a seregeknek időnként sikerült várakat elfoglalniuk azt követően, hogy valaki talizmánmágiát használt, a skorpiók száma pedig időnként lecsökkent egy városban azt követően, hogy valaki alkalmazta a talizmánok könyvében leírt módszert. Az ehhez hasonlókat bizonyára a mágia hatékonyságát konfirmáló pozitív példának látták. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a széles körben elterjedt természetes mágiával és talizmánmágiával foglalkozó kézikönyvekben leírt módszerek nem voltak annyira idegenek a középkori és kora újkori természetfilozófiától, mint amennyire a modern természettudomány számára különösnek tűnnek. Azok a háttérfeltevések, melyek a talizmánok és mágikus kövek mechanizmusát, a növények okkult erejét és az állati testrészek gyógyító hatását alátámasztották, ugyanannak a megfelelésen alapuló világnépnak a részét képezték, amely világkép a középkori tudomány számos területét is jellemezte.

Mindazonáltal, miközben feltételezhetjük, hogy a mágikus gyakorlatok számos esetben pozitív eredményre vezettek, s ezáltal konfirmáló kísérleteket eredményeztek, fel kell tételeznünk azt is, hogy ezek a technikák számos esetben nyilvánvalóan nem működtek. Amikor azt próbáljuk megérteni, hogy ezek a negatív példák miért nem rombolták le a gyakorlók hitét a mágiában, különbséget kell tennünk a mágia különböző típusai között. Nézzük először a rituális mágiát, amely szellemi erőket (angyalokat, démonokat, szellemeket) szólít meg imák és megidézések segítségével. Azt kérdezni, hogy az ilyen mágikus eljárások

⁹ Ez utóbbi módosításokkal azon, a „valóság” reflektálatlan használatával kapcsolatos problémákat kívánom elkerülni, amelyek miatt Bever könyvét komoly kritika érte. Lásd Clark 2010.

kat alkalmazó személyek miért nem csalódnak, amikor a szellemekhez intézett imáik nincsenek hatással a földi történésekre, épp olyan irreleváns, mint egy kereszténytől azt kérdezni, vajon ateistává válna-e, ha imái nem találnak meghallgatásra Istennél. A szellemi létezőkbe vetett hit nyilván más típusú bizonyítékokat kíván, mint a tudományos meggyőződések, már csak azért is, mert Istent, az angyalokat és a démonokat többnyire tudatos létezőknek tekintjük, szemben a tudomány pusztán mechanikus folyamataival. Meglehetősen abszurdnak hangozna, hogy tudományos kísérleteket végezzünk annak érdekében, hogy az imák hatékonyságát leteszteljük, és megállapítsuk, hogy az imák hány százaléka bizonyul sikeresnek. Mégis éppen ilyesféle kísérleti megközelítést javasolt a késő 19. századi Angliában John Tyndall (1820–1893) tudománynépszerűsítő. Ez a javaslat – érthető módon – meglehetősen heves vitákat és komoly konfliktusokat váltott ki tudomány és vallás között.¹⁰ A tervezett kísérletet sosem végezték el, már csak azért sem, mert a 19. században éppoly abszurdnak tűnt a vallásos nézeteket ellenőrzött kísérletekkel falszifikálni, mint manapság.¹¹

Ha a rituális mágia nem tűnik is olyan területnek, ahol a kísérletek releváns cáfoló erővel bírnának, a természetes mágiának, mely nagy területét öleli fel az úgynevezett „*experimenta*-irodalomnak”, sokkal inkább ígéretes területnek kellene lennie a kísérleti igazolás számára. Azonban ennek a területnek a vizsgálata előtt hangsúlyoznunk kell a középkori és a jelen tudományos attitűd közötti diszkrepanciát. A középkori természetfilozófiában az arra irányuló törekvés, hogy diszkvalifikálják az olyan eljárásokat, amelyek rendszeresen nem vezettek az elvárt eredményre, nem volt központi jelentőségű. Az *experimentum* fogalma alatt nem a kontrollált kísérleti szituációt értették, hanem inkább a régi filozófusok és autoritások által osztott tudást (Láng 2008. 2. fejezet). A tapasztalatot használták a tudományos érvelésekben, de eltérő módon, mint manapság.¹² Így például érthető módon a tapasztalatot hozták fel bizonyoságul a démonok létezése mellett, hiszen a szellemi lények léte általánosan elfogadott meggyőződés volt a középkorban.¹³ A középkorban az úgynevezett *experimenta*-irodalom legfontosabb forrásai a régi könyvek és autoritások állításai voltak; a tényleges tapasztalat, megismételt kísérletek és gyakorlati ellenpéldák nem játszottak komoly szerepet a receptek hitelességének megítélésében. Az *experimenta*-irodalom (mely a természetes mágia eljárásainak tágabb kontextusát jelentette) olyan szöveg-

¹⁰ Turner 1974, különösen 64. Idézi Gieryn 1983.

¹¹ Habár a „távolról való gyógyítás” különböző formáinak (ima, mentális gyógyítás, gyógyító érintés, spirituális gyógyítás) hatékonyságáról mostanában végeztek hasonló kísérleteket; lásd Astin et al. 2000. Ezúton szeretném kifejezni köszönetemet Edward Bevernek, amiért felhívta figyelmemet erre a tanulmányra.

¹² A világtapasztalat modern történetéhez lásd Dear 1995, különösen 11–25.

¹³ A Párizsi Egyetem 15. századi kancellárja, Jean Gerson szerint „*experientia docuit*” a démonok létezéséről. Lásd: *idem*, *Opera omnia*, Trilogium, 21. Propositio: „*Oppositum posuerunt qui negaverunt daemones esse... fuerunt etiam experientiae multae in oppositum.*” A „kísérlet” és „tapasztalás” Gersonnál használt fogalmaihoz lásd Láng 2011.

hagyomány volt, amelyet nem gyakorlati műfajként kell felfognunk, hanem inkább „a gyakorlatról szóló teoretikus irodalomként.”¹⁴

E kísérletfogalom rekonstruálásával könnyebben érthetővé válik, hogy miért és hogyan tarthattak századokon keresztül relatíve hihetetlen meggyőződéseket kellően – és kísérletileg – alátámasztott tudományos tényeknek. Plutarkhosztól a 16. századig szerzők egész sora hivatkozott arra a nézetre, miszerint a mágnes elveszíti vonzóerejét, ha fokhagymával bedörzsölik. Egyáltalán nem gondolták, hogy ezt a nézetet igazolni kellene, hanem elfogadott „tényként” kezelték; az antipátia elméletének „bizonyítékként”. Egy megfelelő világnézet (jelen esetben az antipátia és szimpátia elmélete), valamint egy kellően erős textuális hagyomány hatékonyabban szolgálta, hogy ez a meggyőződés episztemológiai státuszt nyerjen, mint a gyakorlati ellenőrzések. Számos szerző explicite azt állította, hogy a gyakorlatban is kipróbálta a mágnes–fokhagyma antipátiát, mely állításuk szerint működött. Ugyanaz a gyakorlati megközelítés, melyről ma úgy véljük, cáfolja az elméletet, egykor annak valós bizonyítéka volt. Amint Daryn Lehoux meggyőzően bemutatja, ez a bizonyíték csupán a modern időkben veszítette el korábbi státuszát, amikor a világ általánosan elfogadott ontológiája megváltozott, és a mágneset, illetve a fokhagymát többé nem tekintették úgy, mint amelyek antipátiával vagy szimpátiával rendelkeznek, hanem az előbbit úgy tekintjük, mint ami mágneses erővel rendelkezik, míg a másikat úgy, mint ami teljes mértékben irreleváns a mágnesességet illetően. A dolgok akkor bizonyultak nem létezőnek, az elméletek pedig hamisnak, amikor megváltozott a státuszuk egy új világkép osztályozásában (Lehoux 2003).

A megoldás nem sokkal egyszerűbb a talizmánmágia esetében sem. A szövegek és a régészeti leletek (talizmánok, amulettek, gemmákat tartalmazó gyűrűk, fogak, keresztek, kagylók, hajfonatok, csontok, valamint növényi és állati részek) nagy változatossága utal arra, hogy az ilyen tárgyak általános védelmező erejébe vetett hit széles körben elterjedt volt a különböző társadalmakban.¹⁵ Mindaddig, amíg csupán általános védelmező erőt tulajdonítanak az ilyen tárgyaknak, a hatékonyságukba vetett hit aligha cáfolható. Mindazonáltal oly esetekben, amikor valamely speciális tárgyat véltek használhatónak valamely speciális célok elérésére (például egy város lerombolására, egy hadsereg legyőzésére vagy egy üzlet meghiúsítására egy meghatározott pillanatban), meglehetősen nagyszámú negatív eredményt várhatnánk. Mégis kevés jel utal arra, hogy a negatív eredmények a mágiát használók kedvét szegték volna, vagy hogy a rosszul működő talizmánok szkeptikus attitűdöt eredményeztek volna: a számos negatív eredmény ellenére hatékonyságukról népszerű történetek keringtek,¹⁶ s a talizma-

¹⁴ A kifejezést Draclants 2002-ből kölcsönöztem.

¹⁵ Számos ilyen középkori és kora újkori tárgyat láthatunk Hansmann et al. 1966-ban, míg Skemer 2006 szöveges amuletteket mutat be.

¹⁶ A történethez lásd Burnett 2007; Boudet 1997–99. vol. 2. 257; valamint Weill-Parot 2002. 897–900.

nokkal foglalkozó szövegeket egyetemi diákok és tanárok másolták azzal a nyilvánvaló feltevessel, hogy azok helytálló leírások.

De mi történhetett akkor, amikor a mágikus módszerek olyan eredményekre vezettek, amelyek kétségtelenül ellentmondásban állnak a mögöttük húzódó mágikus elméletekkel? Még ez esetben is túlságosan „whiggish” szemléletű lenne azt várni a mágia gyakorlótól, hogy feladják az elméletet, hiszen a különféle magyarázatok megvédehtették a mágia alaphipotéziseit a cáfolatokkal szemben. Mindig fel lehetett hozni azt az érvet, hogy a cselekvő nem volt megfelelően felkészült az adott mágikus tevékenységhez: nem böjtölt kellően, vagy éppen a testi vagy szellemi tisztasága nem érte el a megfelelő szintet. Szintén lehetséges volt azzal érvelni, hogy a kísérlet véghezvitelének pillanatában az égi konstellációk nem voltak kedvezőek. Vagy bár talán minden úgy történt, amint az a mágikus útmutatóban le volt írva, csak éppen nem a megfelelő személy vett részt benne. Ellentétben a modern tudomány demokratikus ideáljával, mely szerint azonos, jól meghatározott körülmények mellett bárhol, bárki megismételhet egy kísérletet tekintet nélkül nemre és származásra, a mágiában csak a megfelelően beavatott személyek érhetnek el sikereket. Csupán az adeptusok tudták megfelelően elvégezni a kísérleteket, a tanítványok nem szükségszerűen voltak birtokában ezen képességnek. Amennyiben pedig az adott eredményt egy segítő angyaltól vagy démontól várták, akkor akképpen is lehetett érvelni, hogy bár a szellemek képesek lettek volna megtenni, amit tőlük kértek, ám ez egyszerűen nem állt szándékukban. Végezetül pedig mindig lehetséges volt arra hivatkozni, hogy a rendszerint több száz évvel korábban, valamely más, arab vagy zsidó kultúrában írt tanításokat nem értelmezték megfelelően, vagy egyszerűen hibásan másolták vagy fordították a szövegeket. Ez az érvelés meglehetősen erős; a talizmánmágia kézikönyvét, a *Picatrix*ot például előbb arabról kasztíliaira fordították, majd második lépésben kasztíliairól latinra, melyhez aztán több rövid latin szöveget is csatoltak. Ennek eredményeképpen a latin szöveg meglehetősen távol került az eredeti arabtól. Ha mindehhez még hozzávesszük azt a tényt, hogy számos arab szöveg vagy görögből, vagy görög szövegek szír fordításából készült, nem fogunk csodálkozni a szövegromlás fókán. Tudjuk továbbá, hogy a másolók nem fordítottak különleges figyelmet a szövegek pontos másolására még akkor sem, mikor az angyalok nevének precíz lejegyzése forgott kockán, s az adott szöveg explicite kiemelte, hogy a pontos másolás elengedhetetlen az imák hatékonyságához (Burnett 2002). Hasonlóképpen gyakran hibásan másolták a mágikus négyzeteket ábrázoló talizmánokat is, miközben minden talizmánnal foglalkozó szöveg külön hangsúlyozta a talizmánon szereplő számok és karakterek pontos másolásának fontosságát (Láng 2008. 83–94).

Röviden összefoglalva: mindig lehetett úgy érvelni, hogy a mágikus kísérlet eredménytelensége nem perdöntő, mivel lehetséges, hogy nem megfelelő módon volt elvégezve.

Mindezek az érvek hipotetikusak. Nem maradt ránk explicit leírás azt illetően, hogy a mágia gyakorlói miként értelmezték a sikertelen mágikus kísérleteket. (Miközben asztrológiai jóslatokkal kapcsolatos metodológiai problémákról sokszor szó esett, említették például az asztrológiai elméletek idioszinkráziáját, azokat az optikai problémákat, amelyek bizonytalanná teszik az égi jelenségek észlelését, s Nicolas Oresme híres érvét, mely szerint az égi mozgások összemérhetetlensége miatt a konstellációk soha nem ismétlődnek, ami viszont lehetetlenné teszi, hogy az asztrológus kellő tapasztalattal rendelkezék ahhoz, hogy szilárd asztrológiai törvényeket alkosson; vö. Láng 2011). Nem állítom, hogy az általam felsorolt feltevések, érvelések és *ad hoc* hipotézisek, amelyek a mágikus elméleteket védik, valóban egytől-egyig előfordultak a mágia hatékonyságáról folytatott tudományos viták során; ehelyett inkább olyan példának számom őket, amelyek a modern gondolkodás segítségével lehetnek annak megértésében, hogy miképpen maradhattak fenn számunkra teljesen értelmetlennek tűnő kísérletek évszázadokon keresztül.

IV. NEM-CÁFOLÓ KÍSÉRLETEK A TUDOMÁNYTÖRTÉNETBEN

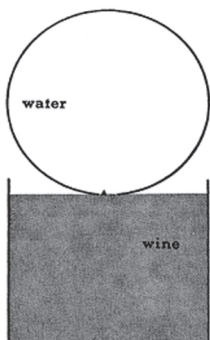
Az alábbi példa azt szemlélteti, hogy az eddig tárgyalt probléma nem kizárólag a mágiatörténet sajátja, hanem a tudománytörténet területén is megjelenik. Az *experimentum crucis*, azaz egy olyan döntő kísérlet létezése, amely képes lenne végérvényesen kiválasztani azt az egyet a rivális elméletek közül, amelyik helyes, miközben az összes többit cáfolja, nem csak a mágiatörténetben, hanem a tudománytörténetben is pusztá mítosz.

A példa főszereplője az utókor által a kísérleti tudományok atyjaként számon tartott Galileo Galilei. Galilei háromféle kísérletről számol be könyvében: valós, általa is elvégzett kísérletekről; elképzelt kísérletekről, melyeket ő maga személyesen nem hajtott végre, de amelyek kimenetele oly magától értetődőnek tűnt, hogy gyakorlati kivitelezésüket nem is tartotta szükségesnek; valamint gondolat-kísérletekről, melyek a gyakorlatban egyáltalán nem is végrehajthatók.

A *Beszélgések két új tudományról* című 1638-as könyvében a következő hidrodinamikai kísérletet javasolja:

[...] egy szalmaszál nagyságú nyílással rendelkező üveggömböt vízzel töltöttem tele [...] és szájával lefelé fordítottam. Mindazonáltal sem a víz, bár igen nehéz és alkalmas arra, hogy lesüllyedjen a levegőben, nem fog eltávozni [a gömb] nyílásán keresztül, sem pedig a levegő, bár igen könnyű és hajlamos felemelkedni a vízben, nem fog felemelkedve belépni [a nyíláson]; hanem mindkettő makacsul és természetellenesen a [helyén] marad. Azonban amint a nyílást ráhelyezem egy edényben lévő vörösborra, amely csupán alig észlelhetően könnyebb a víznél, látható lesz, amint lassan egy vörös sáv emelkedik fel a vízben, a víz pedig hasonló lassúsággal leereszkedik a boron

keresztül anélkül, hogy a legkevésbé is elegyednének, mindaddig, amíg a gömb teljesen tele lesz borral, a víz pedig az edény aljára süllyed. Nos, mit mondhatnánk, mi más érvhez folyamodhatnánk, mint hogy létezik valamiféle inkompatibilitás a víz és a levegő között, amelyet ugyan nem értek, de ami talán... (Idézi MacLachlan 1973. 375).



Ez a kezdeti szituáció, és – ha hihetünk Galileinek – a két folyadék lassan helyet fog cserélni:

Nos, a szkeptikus elméjében felmerül a kérdés: vajon Galilei csakugyan elvégezte ezt a kísérletet, melynek a kimenetelét maga sem értette?

A híres Galilei-kutató, Alexandre Koyré kimutatta, hogy az olasz tudós számos jól ismert kísérletét sosem végezte el, így a fentebb említett víz-bor kísérletet sem. Egy 1960-ban írt cikkében Koyré azt állítja, hogy a két folyadéknak meglehetősen hasonló a sűrűsége, s ezért elegyedniük kell.

Megvallom, osztom Salviati zavarodottságát. Csakugyan nehéz magyarázatot találni az általa leírt bámulatba ejtő kísérletre; különösen azért, mert ha pontosan úgy ismételnénk meg, amint le volt írva, látnánk, amint a bor fölemelkedik a (vízzel töltött) üveg-gömbbe, és ahogy a víz lesüllyed a (borral teli) edénybe; azt azonban nem látnánk, amint a víz és a bor helyet cserélnek egymással; egy keverék keletkezését látnánk.

Mi a konklúzió? El kellene fogadnunk, hogy a 17. századi vörösborknak olyasféle tulajdonságaik voltak, amelyekkel a mai borok már nem rendelkeznek, s amelyek a borokat – akárcsak az olajat – elegyíthetetlenné tették a vízzel? Avagy feltételezhetjük, hogy Galilei, aki minden bizonnyal sosem elegyítette vízzel a borát (hiszen a bor számára „a nap fényének megtestesülése” volt), sosem végezte el ezt a kísérletet, hanem értesülván róla csupán képzeletben rekonstruálta, elfogadva a víznek a borral való teljes és lényegi inkompetenciáját, mint megkérdőjelezhetetlen tényt? – A magam részéről úgy vélem, hogy a második feltételezés a helyes. (Uo. 376.)

Elismerve Koyré elegáns humorérzékét, amellyel Galilei szövegét interpretálja, hadd hívjam fel a figyelmet a Koyré által fentebb használt szavakra: „we *should* see the wine rise in the glass globe (filled with water), and water fall into the vessel (full of wine); but we *should* not see the water and the wine simply replacing each other; we *should* see the formation of a mixture”. Miért használja Koyré a *should* segédigét az egyszerű múlt vagy jelen idő helyett?

Vajon Koyré elvégezte ezt a kísérletet? Avagy olyannyira meg volt győződve annak negatív kimeneteléről, hogy elvégzése nélkül is azt gondolta, Galilei oly mértékben meg volt győződve a kísérlet pozitív kimeneteléről, hogy elvégzése nélkül egyszerűen leírta azt?

Egy pár évtizeddel később, 1973 késő nyarán egy másik Galilei-kutató, James McLachlan egy arcszeszes üveget vízzel töltött tele, és egy vörösborral telt pohár tetejére fordította, majd több mint egy órán keresztül „elbűvölve látta, hogy a pohár alján egy tökéletesen tiszta vízréteg képződik, s lesz egyre szélesebb és szélesebb!” (uo.). (Néhány óra elmúltával aztán a két folyadék végül elegyedett egymással.) Éppen azért, mivel a kísérlet ilyen váratlan eredményre vezetett, MacLachlan úgy gondolta, Galilei valóban azt látta 1638-ban (vagy valamivel korábban), amit maga MacLachlan 1973-ban, s így a kísérlet Galilei számára nem csupán elképzelt volt, hanem a valóságban is kivitelezett.

De bizonyos ez?

1995-ben *Discipline and Experience* című híres könyvében Peter Dear a vita kapcsán megjegyzi, hogy a víz-bor kísérlet széles körben ismert volt a 17. században. Többek mellett a híres Giambattista Della Porta úgy ír a kísérletről *Natural Magick* című könyvében, mint amely ittas barátok megneveztetésére szolgált a kocsmai mulatozások során. Egy, a fentebb ismertetett kísérleti eszköznek alapvetően megfelelő, speciálisan elkészített kelyhet használva (a kehely egy felfordított kúpból állt, melynek a csúcsán egy szűk nyílás volt, s amely egy üreges üveggömbbe volt helyezve), vizet töltünk a gömbbe és bort a kehelybe. A két folyadék nem keveredik össze, mivel a nyílás az edény két része között igen szűk. Ígyuk meg először mi a bort, majd adjuk a kelyhet a barátunknak, aki másodiknak iszik, s így csak a víz marad neki. Nos, ha az ivócimboránk erősködik, hogy legközelebb ő kíván először inni a kehelyből, hogy neki jusson a bor, beszélgessünk vele hosszasan, s várjuk meg, amíg a két folyadék helyet cserél. Akkor adjuk a kelyhet áldozatunknak, akinek így ismét csak a víz jut (Dear 1995. 144–147). Dear nem mondja, de leírásából következik, hogy a Galilei-kutató Koyrének és MacLachlannak illett volna ismernie a 17. században mindenki által olvasott alapvető irodalmat, és tudnia kellett volna a Della Porta könyvében szereplő példáról. A konklúzió mindenesetre az, hogy éppen azért, mert a kísérlet széles körben ismert volt, a leghalványabb fogalmunk sem lehet arról, hogy vajon Galilei személyesen elvégezte-e, avagy elvégzése nélkül, csupán hallomás alapján írt róla. Akár így, akár úgy, a leírások szerint a kísérlet valóságos volt; ha nem is Galilei, de számos iszákos kortársa minden bizonnyal elvégezte. Úgy tűnik tehát, hogy a kísérlet kivitelezhető volt a 17. században, csakúgy, mint napjainkban.

De biztosak vagyunk ebben?

2005 nyarának egy reggelén budapesti fürdőszobámban álltam egyik kezemben egy kiürült arcszeszes üveggel, másikban egy pohár ausztrál Cabernet Sauvignonnal, melyet éppen feláldozni készültem a kísérleti tudományok oltárán. Elvégeztem a kísérletet, s mi történt? A két folyadék nem cserélt helyet, hanem összekeveredve fröccsöt alkotott. Egész pontosan azt láttam, hogy fent, az arcszeszes üvegben egy tökéletes elegy jelentkezett, míg lent, a pohár alján egy világosabb réteg formálódott, mely némileg áttetszőbb volt a vörösbornál.

A saját kísérletem negatív eredménye alapján azonban nem azt a konklúziót vontam le, hogy Galilei és MacLachlan tévedtek, amikor azt feltételezték, hogy a kísérlet valóságos volt, s hogy Koyrénak igaza volt, mikor kételkedett ebben. Továbbra is hiszek azoknak, akik amellet érvelnek, hogy a kísérlet pozitív eredménnyel is elvégezhető, s meggyőződéseim, hogy saját kudarcom oka a kivitelezésben vagy a felhasznált anyagokban rejlik: a víz Budapesten meglehetősen kemény, és nagy mennyiségű klórt tartalmaz, miközben az általam választott bor nem valamely jó minőségű hazai termék volt, hanem egy olcsó import bor, melyet talán már eleve vízzel hígítottak. Másképp megfogalmazva: segédhipotéziseket alkalmaztam annak érdekében, hogy meggyőzzem magamat, a kísérletet nem megfelelően végeztem el, s ezért a negatív kimenetel nem cáfol semmit.

Több oka is van, hogy ezt a példát említettem.

Először is jól demonstrálja, hogy korábbi meggyőződéseink miként befolyásolhatják tiszta észlelésünket. Azt látjuk, amit teoretikus háttérelméleteink és meggyőződéseink látni engednek számunkra, még akkor is, ha oly felkészült és óvatos tudománytörténészek vagyunk, mint Alexandre Koyré. Feltehetően nincs nagy különbség aközött, ahogyan én meg vagyok győződve a víz-bor kísérlet működéskéességéről, annak ellenére, hogy magam nem tudtam reprodukálni azt, s aközött, ahogyan Thabit ibn Qurra középkori olvasója meg volt győződve arról, hogy talizmánok segítségével ki lehet űzni a városból a skorpiókat, még akkor is, ha magának az olvasónak nem sikerült véghezvinnie ezt.

Másodszor, ez a példa rámutat arra, hogy egy kísérletnek még a legrészletesebb leírása sem elegendő önmagában, s nem garantálja, hogy *ugyanaz* a kísérlet kivitelezhető lesz egy más korban, más helyen, ahol az anyagok (a bor és a víz), valamint a kísérleti eszközök némileg különböznek.

Végül, ez az eset megmutat valamit, ami a modern tudományfilozófia és a kortárs „science studies” berkein belül közismert,¹⁷ ám ami nem terjedt el igazán a közudatban: nem létezik olyan, hogy döntő kísérlet. A kísérletek csak egy bizonyos idő távlatából visszatekintve tűnnek döntőnek (azaz alkalmasak arra, hogy eredményük alapján válasszunk két rivális elmélet között, vagy végérvényesen megcáfoljunk egy adott elméletet), amikor már – számos különböző okból – széleskörű konszenzus alakult ki az adott kísérlet eredményéről és jelentéséről. A kortársak ritkán tekintik a kísérleteket döntőnek vagy véglegesnek; gyakran még azt illetően sem értenek egyet, hogy mi is volt a kísérlet eredménye. Minden olyan esetben, amikor azt gondoljuk, hogy egy kísérlet döntő volt, és megcáfolt egy adott elméletet, láthatjuk, hogy számos kortárs továbbra is kitartott a régi elmélet mellett, s a kísérletet nem tekintette döntőnek. Gyakran azzal érveltek, hogy a kísérlet nem kívánt végeredménye pusztán a nem megfelelő kivitelezés következménye volt.

Összegezve: nemcsak azt gondolom, hogy kiinduló kérdésem (azaz, hogy miért maradnak fenn elméletek akkor is, amikor a kísérleti eredmények nem

¹⁷ Lásd például: Collins et al. 1998; illetve Kragh 1989. ch. 14.

támasztják alá, vagy egyenesen cáfolják őket) legitim kérdésfeltevés a mágia-történet számára, hanem, hogy éppúgy legitim a tudománytörténet területén is. Láthatjuk, hogy a kérdésre adható válasz nem kevésbé bonyolult azon a területen sem, ahol hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a kísérletek igaz és ellenőrizhető eredményekre vezetnek.

IRODALOM

- Astin, J. et al. 2000. The Efficacy of 'Distant Healing:' A Systematic Review of Randomized Trials. *Annals of Internal Medicine* 132. 908–910.
- Bever, E. 2008. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition, and Everyday Life*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Boudet, J-P. 1997–99. *Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares édité pour la société de l'Histoire de France*. 1–2. kötet. Paris, Honoré Champion.
- Boudet, J-P. 2000. L'Ars notoria au Moyen Âge: une resurgence de la theurgie antique? In *La Magie: Actes du colloque international de Montpellier 25–27 Mars 1999*, vol. 3. Montpellier, Université Paul-Valéry, Montpellier III. 173–191.
- Boudet, J-P. 2006. *Entre science et "nigromance". Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe–XVe siècle)* Paris, Publications de la Sorbonne.
- Brush, S. G. 1995. Scientists as Historians. In *Osiris*, 2nd ser., vol 10: *Constructing Knowledge in the History of Science*. Szerk. A. Thackray. 214–231.
- Burnett, Ch. 2002. Remarques paléographiques et philologiques sur les noms d'anges et d'esprits dans les traités de magie traduits de l'arabe en Latin. *Mélanges de l'École Française de Rome* 114. 657–668.
- Burnett, Ch. 2007. Thabit ibn Qurra the Harranian on Talismans and the Spirits of the Planets. *La Corónica* 36. 13–40.
- Carmody, F. J. (szerk.) 1960. *The Astronomical Works of Thabit ben Qurra*. Berkeley, University of California Press.
- Charmasson, Th. 1978. Les premiers traités latins de geomancie. *Cahiers de civilisation médiévale* 21. 121–36.
- Charmasson, Th. 1980. *Recherches sur une technique divinatoire: la geomancie dans l'Occident médiéval*. Geneva, Librairie Droz, 1980.
- Clark, S. 2010. One-Tier History. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 5/1. 84–91.
- Cohen, F. 1994. *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Collins, H. – T. Pinch (szerk.) 1998. *The Golem: What You Should Know about Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dear, P. 1995. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago, University of Chicago Press.
- Draclants, I. 2002. *The Liber aggregationis (Experimental/Secreta): Another Link between Albert the Great and Arnoldus Saxo?* Előadás a Warburg Intézetben, kézirat.
- Draclants, I. 2007. *Le liber de virtutibus herbarum lapidum et animalium (Liber aggregationis)*. Firenze, Sismel.
- Duhem, P. 1906. *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris, Chevalier&Riviere.
- Duhem, P. 1954. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton, Princeton University Press.
- Figala, K. 1978. Newtons rationale System der Alchemie. *Chemie in unserer Zeit* 12. 101–110.

- Gieryn, Th. F. 1983. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review* 48. 781–795.
- Hanegraaff, W. 2001. Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity. *Aries, Journal for the Study of Western Esotericism* 1. 5–37.
- Hansmann, L. – L. Kriss-Rettenbeck (szerk.) 1966. *Amulett und Talisman: Erscheinungsform und Geschichte*. Munich, Verlag Georg D. W. Callwey.
- Kieckhefer, R. 1989. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kieckhefer, R. 1997. *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. Stroud, Sutton.
- Kragh, H. S. 1989. *An Introduction to the Historiography of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kuhn, Th. 1968. History of Science. In *International Encyclopedia on the Social Sciences*. 14. kötet. New York, MacMillan. 74–83.
- Lakatos I. 1970. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In Lakatos I. – A. Musgrave (szerk.) *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press. 91–196.
- Laki J. 2010. Hitek, módszerek, megbízhatóság. Mit demarkál a kritérium? In Kutrovátz G. – Láng B. – Zemplén G.: *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest, L'Harmattan. 166–185.
- Láng, B. 2011. Experience in the Anti-astrological Arguments of Jean Gerson. In Th. Bénatouil – I. Draclants (szerk.) *Expertus sum. L'expérience par les sens dans la philosophie naturelle médiévale. Actes du colloque international de Pont-a-Mousson, 5–7 février 2009*. Firenze, Edizioni del Galluzzo – SISMEL (Micrologus' Library). 309–321.
- Láng, B. 2008. *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. University Park, Penn State University Press.
- Laudan, L. 1983. The Demise of the Demarcation Problem. In R. S. Cohen – L. Laudan (szerk.) *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum*. Dordrecht, D. Reidel. 111–127.
- Lehoux, D. 2003. Tropes, Facts, and Empiricism. *Perspectives on Science*, 11. 326–344.
- MacLachlan, J. 1973. A Test of an 'Imaginary' Experiment of Galileo's. *Isis* 64. 374–379.
- Nickles, Th. 1995. Philosophy of Science and History of Science. In *Osiris*, 2nd ser., vol 10: *Constructing Knowledge in the History of Science*. Szerk. A. Thackray. 139–163.
- Popper, K. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, Routledge and Keagan Paul.
- Skemer, D. 2006. *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park, Penn State University Press.
- Styers, R. 2004. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford, Oxford University Press.
- Thorndike, L. 1934. *A History of Magic and Experimental Science*. 4. kötet. New York, Macmillan.
- Turner, F. M. 1974. Rainfall, Plagues, and the Prince of Wales: A Chapter in the Conflict of Religion and Science. *Journal of British Studies*, 13. 46–95.
- Véronèse, J. 2007. *L'Ars notoria au moyen age: introduction et édition critique*. Firenze, Sismel. (Micrologus Library, 21.)
- Weill-Parot, N. 2002. *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et la Renaissance: Speculations Intellectuelles et pratiques magiques (XIIe–XVe siècle)*. Paris, Honoré Champion.
- Yates, F. 1968. The Hermetic Tradition in Renaissance Science. In Ch. S. Singleton (szerk.) *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore, Johns Hopkins. 255–274.

BÁCS GÁBOR – KOCSIS LÁSZLÓ

Lewis a világok sokaságáról

David Lewis, az analitikus filozófia egyik legnagyobb hatású gondolkodója, leginkább úgy ismert, mint a *lehetséges világokkal* kapcsolatos *realizmus* legeltökéltebb és legsikeresebb védelmezője. Sokak számára az is jól ismert, hogy a lehetséges világok fogalma hogyan került előtérbe. Az olyan modális kifejezéseken, mint amilyen a „lehetséges” és a „szükségszerű”, illetve a velük alkotott mondatokon értünk valamit, amit jó néhány filozófus szerint a következő *leibniziánus* definíció segítségével tudunk legjobban visszaadni:

Lehetséges, hogy p akkor és csak akkor, ha *van olyan lehetséges világ*, amelyben fennáll annak esete, hogy p .

Szükségszerű, hogy p akkor és csak akkor, ha *minden lehetséges világban* fennáll annak esete, hogy p .

Mi szükség van ilyen definíciók bevezetésére? Leginkább az, hogy nagyon nehéz a modalitást, vagyis azt, hogy a dolgok az aktuális alakulásuktól eltérő módon is alakulhattak volna, a világunkban közvetlen módon felfedezhető és megismerhető jelenségeként elfogadni, ugyanakkor pedig számtalan igaz modális állítást teszünk és tehetünk a dolgok alakulásának lehetséges módjairól. Érdemes tehát olyan filozófiai vállalkozásba kezdeni, amely képes magyarázatot adni arra, hogy miért igazak az ilyen jellegű állítások.

Ennek érdekében Lewis egy nehezen hihető, ám filozófiai értelemben nagyon is termékeny elméletet dolgoz ki és vesz védelmébe. Ez az elmélet a *lewisi modális realizmus* (továbbiakban: LMR), amelyet a lehető legnagyobb részletességgel az *On the Plurality of Worlds* (továbbiakban: OPW) című könyvében fejt ki.

Lewis arról kíván meggyőzni minket, hogy az elmélet hiába vált ki hitetlennedő pillantásokat, valójában nincs igazi alternatívája. Az érv valahogy így fest:

- 1) Ha egy elméletnek nagyobb az elméleti haszna valamennyi rivális elméleténél, akkor az a legjobb elmélet.
- 2) LMR-nek nagyobb az elméleti haszna valamennyi rivális elméleténél.
- 3) Tehát LMR a legjobb elmélet.

Az egész OPW tulajdonképpen a 2) premissza alátámasztására szolgálna. A lewisi modális realizmus nagyon röviden a következőt állítja: vannak lehetséges világok, ezek a lehetséges világok és az azokat benépesítő dolgok *ontológiai* státuszukat tekintve ugyanolyanok, magyarul ugyanolyan típusú létezők, mint a minket körülvevő világ és a benne található dolgok. Az állítás meghökkentőnek, hiábavaló spekulációnak, megalapozatlan kinyilatkoztatásnak tűnik. Az első jelzővel nem vitatkozunk, azonban ebben a tanulmányban arra vállalkozunk, hogy Lewis érvei segítségével ezt az állítást mint egy racionális indokokkal alátámasztott, magyarázóerejét és az ellenvetésekkel szembeni szilárdságát tekintve egyedülálló filozófiai elméletet mutassuk be. Lewis a lehetséges világok létezése melletti elköteleződésben – nem kevés pátozzal – a „Filozófusok Paradicsomába” való belépés lehetőségét látja. A tanulmányban azt mutatjuk be, hogyan festi le Lewis ezt a Paradicsomot, illetve hogyan próbálja meggyőzni a legtöbb filozófust a Paradicsomba való belépésről.

I. A PARADICSOMBAN: LEWIS MODÁLIS REALIZMUSA ÉS ALKALMAZÁSA

Ha valaki azt kérdezné, hogy *mi az, ami létezik*, akkor nagy valószínűséggel sokan próbálnának oly módon választ adni, hogy önmaguk megemlítése után számba vennék a közvetlen környezetükben, majd a tágabb környezetükben lévő dolgokat. Ha ezt képesek lennének – most tegyük fel, hogy birtokába vannak ennek a képességnek – a világ egészére kiterjeszteni, akkor mindent le tudnának írni, ami ebben a világban körülvesz minket. A kérdés az, hogy ezzel kimerítő választ adnának-e a „mi az, ami létezik?” kérdésre. Lewis jól ismert válasza a következő: Nem! A világunk, az öt benépesítő összes dologgal együtt, csak egy a megannyi hasonló vagy kevésbé hasonló, vagy akár minden tekintetben eltérő univerzum közül.

A modális realizmus az egymástól függetlenül létező világok realizmusa. Más szóval: a modális realizmus egy olyan elmélet, amelynek elfogadása együtt jár számos további világ létezése melletti *ontológiai elköteleződéssel*. De hogyan lehet ontológiai értelemben elköteleződni a mi világunktól eltérő világok létezése mellett? Lewis szerint meglehetősen egyszerűen, az egész csupán egy parafrázis sikerességén múlik. Vegyük alapul az ontológiai elköteleződések quine-i kritériumát, ahogy azt Lewis is teszi. Eszerint létezni annyi, mint egy egzisztenciális kvantor által kötött változó értékének lenni. Amennyiben elismerjük, hogy a dolgok számos különböző módon alakulhatnak, mint ahogy éppen alakultak, úgy egy parafrázis segítségével a következő *egzisztenciális kvantifikáció* igazságát is gond nélkül elismerhetjük: számos olyan mód *van*, ahogy a dolgok alakulhatnak. Azok felett a módok felett kvantifikálunk egzisztenciálisan, ahogy a dolgok alakulhatnak. Ezeket a módokat nevezi Lewis *lehetséges világoknak*. (Lewis az érvet a *Counterfactuals*-ban közölte elő-

ször. Az érvet tartalmazó rész magyar fordításban is megjelent, lásd Lewis 1973/2004a. 91.)

Az előbb jó indokot láttunk arra, hogy elköteleződjünk a lehetséges világok létezése mellett, de az nem világos, hogy ezeknek a világoknak milyen a természetük. Lewis modális realizmusa valójában a lehetséges világok természetének egy sajátos elmélete. Az OPW-ben Lewis ezt a sajátos elméletet mutatja be, illetve azt, hogy miért kifizetődő ezt az elméletet elfogadni. Ebben a részben tehát két kérdés megválaszolására törekszünk: (1) Mi a lehetséges világok természetére vonatkozó lewisi elmélet? (2) Mi motiválja Lewist elméletének kidolgozásában? Az első kérdés megválaszolására a *lewisi modális realizmus*, illetve *hasonmáselmélet* (továbbiakban: LHE) főbb téziseinek bemutatásával és rövid kibontásával fogunk választ adni, míg a második kérdést az egyik alapvető motiváció, a modalitás *redukciójának* lewisi megközelítésével igyekszünk majd tisztázni.

1. *Lewis modális realizmusa*

Mit tudhatunk a lehetséges világok természetéről? A kérdést Lewis azonnal egy másik kérdéssé fordítja át: mit tudhatunk a mi világunk természetéről? Például kétségtelenül tudjuk, hogy a világunk részekből áll, mégpedig olyan részekből, mint amilyenek mi magunk is vagyunk, vagy amilyenek az éppen körülöttünk lévő dolgok: az előttünk fekvő könyv, az asztal, az ország, a Föld, a Tejútrendszer stb. A világunk nem más, mint az összes olyan dolog, amely körülvesz minket. Mit jelent ez? Egyrészt azt, hogy a világ egy mindent magában foglaló összetett dolog: a benne található dolgoknak, vagyis részeinek *maximális mereológiai összege*. Másrészt azt, hogy mivel ami körülvesz minket, az térben és időben kapcsolatban áll velünk, ezért egy dolog, amely téridőbelileg kapcsolatban áll velünk, legyen az időben vagy a térben akármilyen közeli vagy távoli hozzánk képest, ugyanahhoz a világhoz tartozik, amelyhez mi is.

Lewis kiindulópontja az, hogy a lehetséges világok olyanok, mint a mi aktuális világunk, leszámítva, hogy nem minket és a minket körülvevő dolgokat tartalmazzák. Ez alapján Lewis a következőképp definiálja a világokat:

(LMR1) A világok téridőbelileg összekapcsolódó dolgok maximális mereológiai összegei.

A tézis két fogalmat használ fel a világ fogalmának tisztázására: az egyik a *korlátlan mereológiai kompozíció*, a másik a *téridőbeli kapcsolat*.

A korlátlan mereológiai kompozíció a klasszikus mereológia egyik alapaxiómája, amely szerint bármely n dologra, ha $n > 1$, akkor ez az n számú dolog egy újabb dolgot alkot. Nincs kivétel: nem számít, hogy mennyire sok, vagy meny-

nyire eltérő és egymással kapcsolatban nem álló dolgokról van szó, a mereológiai összegük létezik.

A világ mint maximális mereológiai összeg bizonyos értelemben nem több a részeinél. Azzal, hogy elismerjük az összes körülöttünk lévő dolog létezését, egyúttal a világ létezését is elismerjük. És fordítva: ha egyszer elismerjük valamely világ létezését, akkor ezzel azt is elismerjük, hogy vannak részei. A világ nem egy tartály, amely részek nélkül, üresen is létezhet. Ha egy világ létezik, akkor *szükségszerűen* van valami abban a világban.¹

Mindenesetre a mereológiai kompozíció önmagában nem képes biztosítani egy bizonyos világ *egységét*, hiszen *eltérő* világok részeinek is vannak mereológiai összegei, vagyis léteznek *világokon átvélő* mereológiai összegek. Éppen ezért tisztázni kell azt, hogy miket tekinthetünk világrészeknek, avagy, ahogy Lewis nevezi, *világtársaknak* (*worldmates*). Ebben van elengedhetetlen szerepe a téridőbeli kapcsolatnak.

Ami a dolgokat egy és ugyanazon világ részévé teszi, az nem más, mint a köztük fennálló téridőbeli kapcsolat. Noha ez az elgondolás nem mentes a problémáktól, Lewis a következő definíciót vezeti be:

(LMR2) A dolgok akkor és csak akkor világtársak, ha téridőbelileg összekapcsolódnak.

A bikondicionális szerint a világtársinak levés szükséges és elégséges feltétele az, hogy azok a dolgok, amelyek egy bizonyos világhoz tartoznak, térben és időben kapcsolatban állnak egymással. Valóban így lenne?

Az *elégséges feltétel* szerint ha két vagy több dolog téridőbeli kapcsolatban áll egymással, akkor világtársak. Vegyük a körülöttünk lévő tárgyakat: ezek a tárgyak mind téridőbeli kapcsolatban vannak velünk, egyaránt közelebb vannak hozzánk vagy távolabb vannak tőlünk az időben vagy a térben. A lényeg az, hogy ezeknek a tárgyaknak a lehetséges alakulásai, vagyis maguk a lehetséges tárgyak hozzánk képest se közelebb, se távolabb nincsenek sem időben, sem térben. Nem vagyunk velük semmiféle téridőbeli kapcsolatban: a nem-aktuális, vagyis lehetséges tárgyak nem ennek a világnak a részei. Lewis erre alapozva mondja ki, hogy a világok téridőbelileg (és okságilag is)² *izoláltak*. Ami része ennek a vi-

¹ LMR éppen ezért inkompatibilis a *metafizikai nihilizmussal*. Az utóbbi álláspont szerint ugyanis lehetséges olyan világ, amely teljesen üres, vagyis nem létezik benne egyetlen *konkrét* dolog sem. Ha ugyanis a konkrét dolgok létezése kontingens, akkor lehetséges, hogy az összes konkrét dolog megszűnik létezni. Lewis számára azonban ez a konkrét dolgokat részként tartalmazó világ létezésének megszűnését is jelentené. Vagyis nagyon úgy tűnik, hogy LMR nem tehető kompatibilissé a metafizikai nihilizmussal. Lásd erről bővebben Rodriguez-Pereyra 2004.

² Lewis az OPW-ben amellettt érvel, hogy lehetetlen a világokon átvélő okozás. Az oksági izoláltság az okság *tényellentétes* elemzéséből következik, amelyet a szabályszerűségi oksá-

lágna, az nem lehet része egy másiknak, vagyis nincs *átfedés* a világok, illetve azok részei között.

(LMR2) másik fele, vagyis a világtársi viszony *szükséges feltétele*, amely szerint ha két dolog világtárs, akkor téridőbeli kapcsolatban áll egymással, valamivel problémásabb állítás. Miért kellene ugyanis azt gondolnunk, hogy egy világon belül az összes dolog téridőbeli kapcsolatban áll egymással? Miért ne lenne lehetséges, hogy egy világ két egymástól elkülönülten létező téridőrégiót, két úgynevezett *sziget-univerzumot* tartalmaz, amelyek részei, annak ellenére, hogy egy világ részei, egymással mégsem állnak téridőbeli kapcsolatban? A kérdés megválaszolása gondot okoz Lewis számára. Leginkább azért, mert ha elismerné a sziget-univerzumokat tartalmazó világ létezését, akkor fel kellene adnia (LMR2)-t, ugyanakkor viszont ha nem ismerné el egy ilyen világ létezését, akkor a világ lehetséges alakulásának egyik intuitíve belátható módját tagadná, ami egyszerűen azt jelenti, hogy nem számolna minden lehetőséggel. Íme a probléma és megoldása Lewis szavaival:

[Egy] világot talán alkothat kettő vagy akár több egymástól teljesen elkülönülő téridő. (Meglehet, hogy éppen a *mi* világunk ilyen, ha egy ilyen elkülönülés tényleg lehetséges.) Csakhogy amilyen módon csak egy világ létezhet, az egy módja annak, ahogy egy bizonyos világ létezik; tehát a két elkülönülő téridővel rendelkező világ egy olyan ellenpélda, amely keresztülhúzza a számításaimat. Az ellenvetés elhárításához egyszerűen tagadnom kell a premisszát. Mégsem ezt teszem; bizonyos mértékig hajlok rá, hogy elfogadjam. Csakhogy számomra úgy tűnik, hogy a modális gondolkodásunkban valójában nem bír központi szereppel, mi több, egyetlen olyan érdekes általános elvnek sem következménye, amely azzal kapcsolatos, hogy mi lehetséges. Vagyis átléphetünk rajta (Lewis 1986. 71).

Lewis szerint a probléma nem érdekes egy olyan elmélet esetében, amely a lehetőségek, vagyis a világok és az azokat benépesítő dolgok természetével kapcsolatos. Meglehet, hogy így van. Azonban nagyon úgy tűnik, hogy súlya van, ha a lehetőségek sokaságával, vagyis LMR elméleti teljességével kapcsolatban vetődik fel.

LMR akkor teljes elmélet, ha nincs olyan lehetőség, amellyel ne számolna, vagyis ha nincs rés a logikai térben. Tehát a lewisi elmélet teljessége a világok elegendő számosságának kérdése. Az összes olyan módnak, ahogy egy világ létezhet, meg kell, hogy feleljen egy lehetséges világ. Mivel garantálható ez a sokaság? Lewis leginkább az *újrakombinálhatóság* elvének bevezetésében látja a megoldást. Az elv a következőképp szól:

gi elméletek hume-iánus alternatívájaként dolgozott ki. Lásd bővebben Lewis 1973/2004b. 151–164, az elmélet világos összefoglalását nyújtja magyarul Huoranszki 2001. 110–116.

(LMR3) Bármilyen együtt létezhet bármilyen mással, mint ahogy bármilyen létezhet bármilyen más nélkül is.

Az elv egyik fele szerint bármilyen együtt létezhet bármilyen mással: egy bizonyos világ bármely részének összeillesztése egy másik világ valamely részével egy újabb lehetséges világot eredményez.³ Másképp megfogalmazva: nincs olyan dolog, amelynek létezése *szükségszerűen kizárná* egy másik dologgal való együttlétezését. A V_1 világ beszélő számarai, illetve a V_2 világ repülő disznói minden további nélkül együtt léteznek a V_3 világban. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy (LMR2) egyik következményeként elismert izoláltság nem engedi meg, hogy V_1 beszélő számarai (vagy éppen V_2 repülő disznói) legyenek V_3 lakói, hiszen nem lehet átfedés a világok között. Lewis éppen ezért a szükségszerű kizárást tagadó elvet a következő módon értelmezi: a V_3 -ban nem V_1 beszélő számarai és V_2 repülő disznói léteznek együtt, hanem azok (*intrinzikus*) *duplikátumai*, vagyis olyan élőlények, amelyek pontosan ugyanazokkal az intrinzikus tulajdonságokkal rendelkeznek, mint V_1 és V_2 lakói.

(LMR3) másik fele szerint bármilyen létezhet bármilyen más nélkül: ez az *eltérő* dolgok közti *szükségszerű kapcsolat* humeianus tagadásának lewisi változata. Az „eltérő” kifejezést nagyon tágra kell érteni, minden olyan dolog eltérőnek tekinthető, amelynek saját téridő-régiója van. Ez alapján válik érthetővé Lewis példája: egy beszélő fej létezhet a test többi részétől függetlenül, vagyis van olyan lehetséges világ, amelyben a beszélő fej duplikátuma a test többi részének duplikátuma nélkül létezik.

Mindazonáltal a világok megfelelő számának biztosítása kapcsán Lewis nem lehet teljes mértékben elégedett. Nem csupán arról van szó, hogy a téridőbelileg nem kapcsolódó részeket tartalmazó világ létezésével LMR nem képes elszámolni. Sokkal inkább arról, hogy további kiegészítések nélkül önmagában (LMR3) nagyon sok világot hagy ki a számításból. Ezeket a kiegészítéseket maga Lewis vezeti be:

Egyrészt: mivel elvileg nem zárható ki, hogy egy bizonyos dolognak végtelen sok duplikátuma létezzon egy másik világban, ezért a világok téridejének lehetővé kell tennie, hogy valamennyi duplikátum része lehessen a világnak. Ez azonban probléma, hiszen a lehetséges duplikátumok olyan mértékű matematikai kiterjesztésével is el kellene tudnunk számolni, amely egyszerűen fogalmazva nem fér el egy bizonyos téridőben. Ezt kiküszöbölendő Lewis bizonyos korlátozásokat vezet be az univerzumok méretére vonatkozóan. Eszerint annyi dolog létezhet együtt, ahány dolgot az univerzum mérete megenged. Másképp

³ Természetesen metaforikus értelemben vett összeillesztésről és világteremtésről van szó. A világok ugyanis nem a képzelőerőnknek köszönhetik létezésüket.

megfogalmazva: amennyire a téridő mérete azt engedi, bármi együtt létezhet bármi mással.⁴

Másrészt: nem csupán a mi világunkban található dolgok, illetve az azok duplikátumainak kombinációit tartalmazó világokban található dolgok további kombinációi léteznek. Lehetségesek olyan dolgok is, amelyek egyetlen általunk ismert tulajdonsággal sem rendelkeznek. Lewis számol ennek lehetőségével, vagyis elismeri, hogy vannak olyan világok, amelyek teljesen *idegenek* a számunkra. E világokban található dolgok duplikátumai szintén kombinálódhatnak újabb és újabb idegen világokban.

Milyen típusú dolgok egyáltalán a lehetséges világok? Milyen típusú dolog egyáltalán a mi világunk? Lewis szerint a világok *inkább* konkrétak, mint absztraktak. Az óvatos fogalmazás annak köszönhető, hogy Lewis némileg szkeptikus a konkrét/absztrakt megkülönböztetés kritériumaival kapcsolatban. Mindenesetre jó indokunk van azt feltételezni, hogy a világok – nagy számban – konkrétak és nem absztraktak. Az eddigiek alapján két fontosabb indokot emelnénk ki. Egyrészt: ahogy a mi világunk, úgy nagyon sok másik világ is tartalmaz konkrét tárgyakat, és ezen tárgyak mereológiai összegei lévén maguk is konkrétak. Másrészt: a konkrét dolgok nagyrészt partikuláris individuumok. A világok pedig, mint maximális mereológiai összegek, partikuláris dolgok, és nem többször instanciálható univerzálék; sőt, mivel téridőbeli részeik és nem pedig elemeik vannak, ezért individuumok, és nem halmazok.

LMR szerint a létezés nem azonos az *aktuális világban létezéssel*, vagyis léteznek nem-aktuális dolgok, amelyek ontológiai értelemben pontosan ugyanolyan státuszúak és típusúak, mint a minket körülvevő dolgok. Ez esetben viszont éppen az lesz a kérdés, hogy milyen alapon teszünk különbséget aktuális és nem-aktuális dolgok között. Lewis szerint a lehetséges világok realizmusa nem tehető kompatibilissé az aktualitás *abszolút* fogalmával, amely szerint a dolgok nem valamely szemszögből aktuálisak, hanem valamilyen metafizikai értelemben kitüntetett módon. Ugyanis ezzel nem tűnik biztosíthatónak az ontológiai egyenrangúság aktuális és lehetséges dolgok között.

⁴ Lewis a téridő méretére vonatkozó korlátozást Armstrong–Forrest 1984-ben megjelent érvére válaszul vezeti be. Az érv lényege, hogy ha minden világrész létezhet bármi mással, illetve bármi más nélkül, akkor minden világrésznek megfelel egy önálló világ, mint a világrész minden mástól függetlenül létező duplikátuma. Ha arra kérdeznénk rá, hogy van-e megfelelője az összes világrész összegének, azaz van-e egy olyan nagy világ, amely minden duplikátumnak helyet ad, akkor Lewis gondban lenne. A legnagyobb világnak, amely minden világrész duplikátumát tartalmazza, önmagát is tartalmaznia kellene, hiszen maga is része az összes világnak. Ez azonban ellentmondásra vezet: a legnagyobb világnak nagyobbnak kellene lennie önmagánál. Lewis az ellentmondás elkerülése végett jobbnak látja korlátozni a világok nagyságát, és ezen keresztül a lehetséges duplikátumok számát is. Az érv részletes kibontásához lásd Armstrong – Forrest 1984, illetve Lewis az OPW 2.2-ben egész alfejezetet szentel az ellenérvnek.

Vagyis amire szükségünk van, az az aktualitás úgynevezett *indexikus* elmélete. Eszerint az „aktuális” pontosan olyan kifejezés, mint az „ez”, a „most” vagy az „itt”, amely kifejezések jelentése kontextus-érzékenyséjüknek köszönhetően attól függ, hogy éppen milyen körülmények között használjuk őket. Az „aktuális világ” kifejezés ebben a világban erre a világra vonatkozik, egy másik világban arra a másik világra; az „aktuálisan létező dolog” a környezetemben található dolgokra vonatkozik, miközben a „lehetségesen létező dolgok” kifejezéssel olyan dolgokat jelölünk meg, amelyekkel semmiféle téridőbeli vagy oksági kapcsolatban nem vagyunk.⁵ Tézisszerűen:

(LMR4) Minden egyes világ a saját lakóihoz viszonyítva aktuális, más világok lakóihoz viszonyítva nem aktuális.

LMR szerint az „*aktuális világ*” egyszerűen azt jelenti: „*ez a világ*”. Az „aktuális” kifejezésnek a „világ” kifejezés elé illesztése, amikor arra a világra gondolunk, amelyben élünk, éppolyan *redundáns*, mint a „lehetséges” kifejezésnek a „világ” kifejezés előtti használata, amikor nem arról a világról beszélünk, amelyben élünk. Ez a redundancia LMR számos módon való alkalmazhatóságának egyik kulcsa.

2. Redukcionizmus: Modalitás

Mielőtt rátérnénk arra, hogy Lewis hogyan dolgozza ki a modalitás redukcióját, két kérdést mindenképp érdemes tisztázni: (1) Mi szükség van egyáltalán a *modalitás* redukciójára? (2) Mit is értünk pontosan a modalitás *redukcióján*?

Induljunk ki a következő problémából: miközben képesek vagyunk megfigyelni a környező világban létező dolgok aktuális alakulását, ezek lehetséges vagy akár szükségszerű alakulásához nem tudunk empirikusan hozzáférni. Például, azt látjuk, hogy az előttünk lévő könyv borítója zöld, azt viszont nem, hogy ez a borító *lehetne* piros is. Vagy: megfelelő empirikus evidenciákkal alá tudjuk támasztani, hogy a víz kémiai szerkezete H_2O , azt viszont nem, hogy a víz *szükségszerűen* H_2O . Ugyanakkor a könyv borítója lehetne piros, vagyis igazunk van, amikor azt állítjuk, hogy a kérdéses borító lehetne piros. Továbbá kevesen tagadnák annak igazságát, hogy a víz nem lehet más, mint H_2O . Joggal merül fel a

⁵ Nem mondhatjuk azt sem, hogy az „aktualitás” egy olyan kvalitatív tulajdonság lenne, amellyel a dolgok abszolút módon és nem relatíve rendelkeznek. Ahogy arra (Bricker 2006) rámutat: az aktuális, vagyis evilágbeli dolgok tökéletes hasonmásai, pontosabban *más világbeli duplikátumai* rendelkeznek az aktuális dolog összes kvalitatív tulajdonságával. Ha viszont az aktualitás is egy ilyen kvalitatív tulajdonság lenne, akkor a lehetséges, vagyis másvilágbeli duplikátumok is aktuálisak lennének. Ez ellentmondás.

kérdés, hogy minek köszönhetően van igazunk, amikor igaz modális állításokat teszünk?

Két világosan elkülöníthető megoldás van. Egyfelől mondhatjuk azt, hogy az igaz modális állításokat modális tények teszik igazzá.⁶ Eszerint a modális tények épp olyan *fundamentális* összetevői a világnak, mint a nem-modális tények. Ez a megoldás az úgynevezett *modális primitivizmus*. Másfelől mondhatjuk azt, hogy a modális állítások olyan tényekről számolnak be, amelyek fennállása *nem-modális* tényeken alapszik. A modális állítások igazsága tehát nem-modális tényeknek köszönhető. Ez a megoldás az úgynevezett *modális redukcionizmus*.

A primitivista megközelítés elszámol ugyan a modális állítások igazságával (létező modális tények teszik igazzá őket), de a modális tények létezésével nem. Milyen alapon léteznek modális tények? Nyilvánvalóan nem elégít ki minket az a válasz, hogy azért léteznek, mert igazak a modális állításaink. A magyarázat ugyanis *aszimmetrikus* reláció: ha egyszer elismertük, hogy a modális állítások azért igazak, mert vannak őket igazzá tevő modális tények, akkor nem magyarázhatjuk a modális tények létezését azzal, hogy igazak a modális állításaink.

Egy reduktív elmélet megoldást nyújthat erre a problémára. Lewis szerint a modális tények nem-modális tényeken alapulnak, vagyis redukálhatók nem-modális tényekre. Tehát a modális tények annyiban állnak fenn, amennyiben fennállnak a nekik megfelelő nem-modális tények. Ezek a nem-modális tények az igaz modális állításaink igazságalkotói. Vitathatatlan, hogy LMR, amennyiben igaz, *ontológiai* értelemben takarékosabb elmélet, mint a modális primitivizmus, hiszen LMR elfogadásával szükségtelen ontológiaiag elköteleződniük a nem-modális tényeken túl a modális tények mellett is.

Egy sikeres redukció nem csak ontológiai, hanem *ideológiai* szempontból is érdekes. Az ideológiai takarékoság különösen akkor tesz jó szolgálatot, ha nem akarunk olyan fogalmakat használni, amelyek problémás ontológiai elköteleződésekkel vonnak maguk után. A modális primitivista szerint modális foglmaink nem redukálhatók alapvetőbb nem-modális fogalmakra, és ez együtt jár azzal az ontológiai elköteleződéssel, hogy a valóság alapvető elemei közé tartoznak a modális tények. A modalitás reduktív elmélete mind ontológiai, mind ideológiai szempontból takarékosabb, vagyis egyszerűbb elmélet, ami nagy előny.

A modalitás redukciójára tett kísérlet egy sajátos elemzés formáját ölti, amely során a modális tényekkel kapcsolatos állításainkban használt modális fogalmakat nem-modális fogalmak segítségével elemezzük. Vegyük a sztenderd lewisi definíciót:

Lehetséges, hogy p akkor és csak akkor, ha van (legalább) egy v , amely v egy lehetséges világ és p igaz v -ben.

⁶ A „tények” kifejezést ontológiai értelemben neutrálisan használjuk, nem elköteleződve a tények ontológiája mellett.

Lewis szerint a (bikondicionális bal oldalán található) mondat, amellyel arról számolunk be, hogy minek az esete áll *hat* fenn ebben a világban, ekvivalens a (bikondicionális jobb oldalán található) mondattal, amellyel arról számolunk be, hogy minek az esete áll fenn egy másik világban. Egy modális kifejezés(ek)e)t tartalmazó mondat Lewis szerint ekvivalens egy kvantifikációt kifejező mondattal, amelyben lehetséges világok felett kvantifikálunk a jól ismert egzisztenciális (vagy univerzális) kvantorral. A modalitás és kvantifikáció szoros viszonyát sokkal világosabban fejezi ki Lewis az OPW-ben:

Ha sok világ van, és valamennyi módja annak, ahogy egy világ alakulhatott volna, egy mód, ahogy egy világ alakul, akkor amennyiben lehetséges az, hogy ez-és-ez fennálljon, úgy van egy olyan világ, amelyben ez-és-ez fennáll. Megfordítva: mivel nyugodt szívvel állíthatjuk azt, hogy egyetlen világ sem lehet oly módon, ahogy nem alakulhatott volna, ezért ha van olyan világ, amelyben ez-és-ez fennáll, akkor lehetséges, hogy ez-és-ez fennálljon. Így válik a modalitás kvantifikációból: akkor és csak akkor lehetséges, hogy vannak kék hatyúk, ha valamely v világra teljesül, hogy v -ben vannak kék hatyúk (Lewis 1986. 5).

Hogy miért nem körkörös a modalitást kvantifikációval felváltó fenti definíció, arról LMR gondoskodik. Ahogy az I.1. szakasz végén kitértünk rá, LMR egyik lényegi következménye az, hogy a „lehetséges világok” kifejezésben, amellyel egy a mi világunktól eltérő világra referálunk, a „lehetséges”-nek semmiféle többletértelme nincs. A lehetséges világok fogalma *nem* modális fogalom. Lewis nem használ fel modális fogalmakat, amikor a lehetséges világok természetéről ad számot, hiszen a korlátlan mereológiai kompozíció, illetve a téridőbeli kapcsolat nem modális fogalmak. Mivel kizárólag egy bizonyos világ részei kapcsolódnak egymással téridőbelileg (és okságilag), a világok egymással nem kapcsolódnak; továbbá, mivel kizárólag a téridőbelileg összekapcsolódó világrészek maximális összege egy világ, az összes világrészek maximális összege nem egy világ, ezért Lewisnak nincs szüksége olyan modális fogalmakra, amelyekkel az eltérő világok megfelelő módon való elválaszthatóságát biztosíthatná.

A modalitás reduktív elemzése, amelynek sikerességét a lehetséges világok nem-modális fogalmakkal való meghatározása alapozza meg, egyúttal azt is biztosítja, hogy az „igaz v -ben” kifejezés nem modális. A „ v -ben” ugyanis egy olyan kifejezés, amely a világok sokaságáról, vagyis a valóság egészéről, egy bizonyos világra korlátozza a figyelmünket. Vagyis a „ v -ben” kifejezés, annak nyilvánvalóan komoly modális következményei miatt, semmiféle korlátozást nem vezet be a világok sokaságára nézve. Amit korlátoz, az a világok felett futó kvantor használata. Azzal, hogy bizonyos világokra korlátozzuk a figyelmünket, még nem szüntenek meg létezni azok a világok, amelyeknek nem szentelünk figyelmet.

Vegyünk egy példát. Ha valaki, például egy *modális aktualista*, Lewisszal szemben azt állítja, hogy az *összes* dolog kizárólag aktuálisan létezik, vagyis azt

állítja, hogy csak az létezik, ami *ebben a világban* létezik, akkor Lewis szerint nem tesz mást, minthogy a világ létezőire korlátozza a figyelmet. Hasonlóképpen, amikor valaki azt állítja, hogy az *összes* sör a *hűtőben* van, akkor nyilvánvalóan az általa hűtőbe rakott sörökről és nem a világ összes söréről beszélt. Az állítás során az illető ugyan az univerzális kvantort használta, mégis erősen korlátozta annak használatát azért, hogy a birtokában lévő sörökről mondhasson valamit. Pontosan ilyen *kvantorkorlátozást* vezet be az, aki szerint az összes dolog ebben, vagyis az aktuális világban létezik. A „hűtőben” illetve az „ebben a világban” olyan módosító kifejezések, amelyekkel a kvantor használatát képesek vagyunk a szándékolt módon befolyásolni, azaz korlátozottan használni.

Azonban nem minden modális állítás fordítható le egyszerűen lehetséges világok feletti (korlátozott) kvantifikációra. Számos olyan modális állítás van, amelynek tárgyai azok a lehetséges individuumok, amelyek a világok részei. Ezeknek az állításoknak olyan kvantifikáció felel meg, amelyben lehetséges individuumok felett kvantifikálunk. Az előbbieket a *de dicto*, az utóbbiak a *de re* modális állításoknak megfelelő kvantifikációk.⁷ Ezen utóbbiak kvantifikációs elemzésére vezet be Lewis LHE-t: Lewis célja az, hogy elszámoljon az olyan modális állításokkal, amelyek egy bizonyos dolog valamely modális tulajdonsággal való rendelkezéséről szólnak. Világos, hogy a modalitás redukciója akkor lesz igazán sikeres, ha a modális tulajdonságok nem találhatók meg az individuumok valódi tulajdonságai között. Éppen ezért Lewisnak fenn kell tartania, hogy az individuumok kizárólag nem-modális tulajdonságokkal rendelkeznek, miközben el van köteleződve amellett, hogy nincsenek egymást átfedő univerzumok, vagyis egy individuum nem létezhet egyszerre egynél több univerzumban.

3. Lewis hasonmáselmélete

Lewis a hasonmáselméletet eredetileg a *de re* modalitások *világokon átvéelő azonosságelméletének* alternatívájaként dolgozta ki (Lewis 1968). A világokon átvéelő azonosságelmélet a partikuláris individuumokról szóló *de re* modális állításokat olyan módon értelmezi, hogy mi történik *velük* a különböző lehetséges világokban.

x szükségszerűen F akkor és csak akkor, ha minden v lehetséges világra teljesül, hogy Fx v -ben.

x lehetségesen F akkor és csak akkor, ha némely v lehetséges világra teljesül, hogy Fx v -ben.

⁷ A *de dicto/de re* modalitás közti különbséghez lásd magyarul Quine 1961/2002; továbbá Tózsér 2009. 6. fejezet, illetve Zvolenszky 2007. 167–204.

Vegyük példaként azt az állítást, hogy Hubert Humphrey megnyerhette volna az 1968-as amerikai elnökválasztást. A világokon átívelő azonosság elmélete Humphrey lehetséges győzelmét aszerint interpretálja, hogy mi történik *magával Humphreyval* egy másik lehetséges világban: van olyan lehetséges világ, ahol Humphrey nyer. Ez azonban láthatólag azt vonja maga után, hogy Humphrey az aktuális világon kívül egy másik lehetséges világban is létezik, azaz, hogy különböző világokban létező individuumok *azonosak* egymással.

A hasonmáselmélet a világokon átívelő azonosság elvetésén alapul. A hasonmáselmélet szerint az individuumok *világhoz kötöttek*, kizárólag egyetlen világban léteznek, így a különböző világokban létező individuumok *nem* lehetnek azonosak egymással. Ám a különböző világokban létező individuumok *hasonmásai* lehetnek egymásnak, így az, hogy mi történhetett volna az egyes individuumokkal, azzal lesz egyenértékű, hogy mi történik a *hasonmásaikkal* a különböző világokban.

x szükségszerűen F akkor és csak akkor, ha minden v lehetséges világra és minden y lehetséges individuumra v -ben teljesül, hogy ha y hasonmása x -nek, akkor Fy .

x lehetségesen F akkor és csak akkor, ha némely v lehetséges világra és némely y lehetséges individuumra v -ben teljesül, hogy y hasonmása x -nek és Fy .

Tekintsük például az iménti állítást, hogy Humphrey megnyerhette volna az elnökválasztást. Ennek a hasonmáselméleti interpretációja a következő: van olyan lehetséges világ, ahol van valami, ami Humphrey hasonmása és nyer.

Lewis a hasonmáselméletét a hasonmásrelációra és relátumaira vonatkozó posztulátumok sorozataként prezentálja. Az első posztulátumok azt határozzák meg, hogy a hasonmásreláció relátumai világhoz kötött individuumok:

Semmi sincs máshol, csak egy világban.

Semmi sincs két világban.

Ami hasonmás, az egy világban van.

Aminek hasonmása van, az egy világban van.

További két posztulátum azt határozza meg, hogy a világon belüli hasonmásreláció az azonosság:

Semmi sem hasonmása semmi másnak a saját világában.

Minden hasonmása önmagának a saját világában.

A hasonmásreláció egy komparatív átfogó hasonlósági reláció, amely a következőképpen definiálható:

v -ben y hasonmása x -nek akkor és csak akkor, ha v -ben y a legtöbb (releváns) szempontból, megfelelő mértékben hasonlít x -re, és semmi más nem hasonlít jobban x -re, mint y .

Mint hasonlósági reláció a hasonmásreláció nem pusztán meghatározatlan, hanem általánosságban nem is ekvivalenciareláció. A hasonmásrelációt Lewis a következőképpen jellemzi: a hasonmásreláció egy *nem szimmetrikus, nem tranzitív, egy-sok, sok-egy* viszony.

LHE mellett több érv is szól. Az OPW-ben Lewis egy *kizárási érvet* hoz fel LHE mellett, amely azt bizonyítja, hogy LMR-hez LHE illeszkedik a legjobban (Lewis 1986. 198–220). Láttuk, hogy LMR szerint a lehetséges világok individuumok mereológiai összegei. Az ilyen mereológiai világok a részeik révén *reprezentálják* a különféle lehetőségeket.⁸ Specifikusan az a mereológiai világ, amely szerint Humphrey megnyerte az elnökválasztást, oly módon reprezentálja ezt a tényt, hogy tartalmaz egy nyertes részt, amely R reprezentációs relációban áll Humphrey-val. R azonban többféle reláció is lehet. (1) R lehet az azonoság. Ez esetben Humphrey ténylegesen része azoknak a mereológiai világoknak, amelyek reprezentálják őt. Mivel Humphrey több különböző világ szerint létezik, ezért Humphrey egymást részben átfedő világok közös része lesz. Ezt nevezhetjük *átfedélméletnek*. (2) R lehet a *rész-egész* reláció. Humphrey nem része egyetlen világnak sem, noha minden része része valamely világnak, és az egyes világok azáltal reprezentálják őt, hogy tartalmazzák valamely részét. Mivel Humphrey több különböző világ szerint létezik, ezért Humphrey különböző világok részeinek mereológiai összegével azonos világokon átívelő individuum. Ezt nevezhetjük a *világokon átívelő individuumok elméletének*. Végül (3) R lehet a hasonmásreláció. Humphrey-nak nem is kell jelen lennie azokban a világokban, amelyek reprezentálják őt. A mereológiai világok reprezentálhatják Humphreyt *in absentia* is, utánszókkal. LHE szerint Humphrey reprezentációja kvalitatív hasonmásokkal történik, akik az aktuális világbeli hasonmást leszámítva nem azonosak vele.

Lewis hosszan érvel mind az átfedélmélet, mind a világokon átívelő individuumok elmélete ellen. Az átfedélmélettel szemben Lewis két ellenvetést fogalmaz meg, egy súlyosat és egy kevésbé súlyosat. A kevésbé súlyos ellenvetés az, hogy az átfedés megszünteti a világok egymástól való izoláltságát. Az egyes világokat a téridőbeli kapcsolat relációja egyesíti és különíti el egymástól. Minden dolog téridőbeli kapcsolatban áll a világtársaival és téridőben elszigetelt a többi világ lakóitól. Az átfedés következtében azonban a különböző világok lakói nem maradnak téridőben elszigetelve egymástól. Vegyük azt a példát, hogy Humphrey-

⁸ Lewis szerint a lehetséges világok lehetőségeket reprezentálnak, és úgy foghatók fel, mint a lehetőségek reprezentációi. Eszerint a v világ azt reprezentálja, hogy p esete áll fenn akkor és csak akkor, ha v világ szerint (according to) p esete áll fenn.

nak lehetett volna ikertestvére. Az átfedéselmélet szerint ezt úgy kell érteni, hogy Humphrey, aki része a mi világunknak, része egy másik világnak is, ahol van egy ikertestvére. Mármint Humphrey ikertestvére nem a világtársunk, hiszen az a világ, ahol Humphreynak van egy ikertestvére, nem ez a világ. Ám Humphrey a két világ közös részeként nekünk is és ikertestvérenek is világtársa, és ezért Humphrey velünk is és ikertestvérevel is téridőbeli kapcsolatban áll. Mivel azonban a téridőbeli kapcsolat tranzitív reláció, Humphreyn keresztül mi is téridőbeli kapcsolatban fogunk állni Iker-Humphreyyal, noha nem a világtársunk. Lewis nem tekinti ezt végzetes ellenvetésnek az átfedéselmélettel szemben, hiszen szerinte ez még nem jelenti azt, hogy ne lehetne a világok egyesítésére alkalmas olyan externális relációt találni, amely megőrzi a különböző világok lakóinak elszigeteltségét még az átfedésekkel is; azt azonban igenis bizonyítja, hogy az átfedéselmélet *nem* kompatibilis LMR egyszerű felfogásával a világok egyesítéséről.

Lewis fő érve az átfedéselmélettel szemben az esetleges intrinzikusokból és esetleges mereológiai részekből vett érv. Természetes meggyőződésünk, hogy nem minden intrinzikus tulajdonságunk és mereológiai részünk lényegi. Legtöbbünk úgy gondolja, hogy rendelkezhattünk volna más intrinzikus tulajdonságokkal is, és testünket bizonyos mértékig más részek is alkothatták volna. Az átfedéselmélet viszont azt implikálja, hogy az individuumok intrinzikus tulajdonságai és részei nem térhetnek el a különböző világokban, és így nem képes eleget tenni ennek a hétköznapi modális intuíciónknak. Íme az esetleges intrinzikusokból vett érv. Induljunk ki abból, hogy Lewis szerint T tárgy intrinzikusan F akkor és csak akkor, ha T minden lehetséges duplikátuma F . A definícióból következően az intrinzikus tulajdonságok nem álcázott relációk, hanem igazi *monadikus* tulajdonságok, amelyekkel az individuumok *simpliciter* rendelkeznek, vagyis azáltal, ahogyan vannak, és nem azáltal, ahogyan a környezetükhöz viszonyulnak. Most fogadjuk el a példa kedvéért, hogy a *kövértség* ilyen intrinzikus tulajdonság, és azt, hogy ez nem egy lényegi tulajdonság. Tegyük fel tehát, hogy V_1 lehetséges világ szerint Humphrey kövér, míg V_2 lehetséges világ szerint Humphrey *nem* kövér. Az átfedéselmélet szerint ezt szó szerint úgy kell érteni, hogy *Humphrey része V_1 világnak és kövér V_1 világban* és egyúttal *része V_2 világnak is, és nem kövér V_2 világban*. Mivel azonban a kövértség monadikus tulajdonság, ez átalakítható a következő formára: *Humphrey része V_1 világnak és kövér és Humphrey része V_2 világnak és nem kövér*. Ebből viszont a szimplifikáció és konjunkció szabályainak megfelelően az következik, hogy *Humphrey kövér és nem kövér*, ami lehetetlen. Az átfedéselmélet egészen egyszerűen nem teszi lehetővé Humphrey intrinzikus tulajdonságainak eltérését a különböző világokban. Más szóval az átfedéselmélet azt implikálja, hogy valamennyi intrinzikus tulajdonság esszenciális tulajdonság.⁹

⁹ Hasonló az esetleges részekből vett érv. Az átfedéselmélet védelméről lásd McDaniel 2004.

Lewis a világokon átívelő individuumok elméletét nem tartja teljesen eltérőnek LHE-től. Lewis nem tagadja a világokon átívelő individuumok létezését, hiszen az következik LMR alapelvéből, a korlátlan mereológiai kompozíció elvéből. Ha individuumok *bármely* osztályának létezik a mereológiai összege, akkor különböző világokban lévő individuumok osztályának is létezik a mereológiai összege. A kompozíció korlátozásával el lehetne kerülni a világokon átívelő individuumok feletti kvantifikációt, ám Lewis erre nem hajlandó, mivel a világokon *belüli* kompozíció korlátozását problematikusnak tartja, a világokon *átívelő* kompozíció korlátozását pedig indokolatlannak. Az elmélet egysége és egyszerűsége iránti igény azt diktálja, hogy fogadjuk el az elvet minden további megszorítás nélkül, különösen, ha az nem jár semmiféle hátránnyal. Lewis tehát elismeri a világokon átívelő individuumok létezését, ám szerinte ezek a különös individuumok nem alkalmasak arra, hogy betöltsék a hétköznapi ontológia ismerős individuumainak szerepét, ezért legjobb ignorálni, figyelmen kívül hagyni őket, ami könnyen megtehető az egzisztenciális kvantor korlátozásával világokon belüli individuumokra (tehát a korlátlan egzisztenciális kvantifikáció értelmében ugyan *vannak*, de a korlátozott egzisztenciális kvantifikáció értelmében *nincsenek*). Alapvetően csak *szemantikai* különbség van a világokon átívelő individuumok elmélete és LHE között.¹⁰ Előbbivel ellentétben ugyanis LHE-ben amire utalunk, amiről állítunk, ami felett kvantifikálunk (korlátozottan), egyszerűen amiről beszélünk, az nem a világokon átívelő individuum, hanem annak *világbeli szakasza* (*worldstage*).¹¹

Lewis szerint a világokon átívelő individuumok azért nem alkalmasak a hétköznapi individuumok szerepének betöltésére, mert nélkülöznek mindenfajta *integritást*, ami a hétköznapi individuumokat jellemzi. A hétköznapi individuumok temporális szakaszait kvalitatív hasonlóság, kollektív önérdek (személyek esetén), oksági függés, téridőbeli kapcsolat fűzi össze. Egy világokon átívelő individuum világszakaszait nem fűzi össze semmi, legfeljebb a hasonlóság. Nem egyebek téridőbelileg szétszabdalt, okságilag elszigetelt részekből álló puszta dolgoknál.

Lewis szerint még egy okból hiba volna beengedni a világokon átívelő individuumokat a hétköznapi ontológiánkba: túlnépesítenek minden téridőrégiót, és ez különféle nehézségekhez vezet. Ha Humphrey egy világokon átívelő individuum, akkor Humphrey megszámlálhatatlanul sok világokon átívelő individuummal fog osztozni az aktuális világbeli szakaszán, hiszen a korlátlan kompozíció elve miatt Humphrey ezen része bármely világ bármely részével egy individuumot alkot. Más szóval Humphrey helyén megszámlálhatatlanul sok individuum

¹⁰ A világokon átívelő individuumok elméletének szemantikájáról és komparatív előnyeiről LHE-vel szemben lásd Varzi 2001.

¹¹ A világbeli szakasz a világokon átívelő individuum maximális része egy világban, ahol is a maximális rész a világ és a világokon átívelő individuum legnagyobb közös része.

lesz jelen egyszerre, akik ráadásul történetesen *valamennyien* elvesztették az elnökválasztást. Mégsem szeretnénk azt mondani, hogy megszámlálhatatlanul sokan vesztek el az elnökválasztást, hanem csak azt, hogy egyvalaki. Hogyan számoljuk őket egynek? És melyikük Humphrey?¹² Nyilván nem lehet mindegyikük, hiszen azok nem azonosak egymással. Lewis szerint a legkézenfekvőbb válasz az, hogy ezek közül Humphrey az aktuális világbeli szakasz hasonmásainak maximális mereológiai összege. Azonban, ha a hasonmásreláció határozza meg, hogy mi történhetett volna Humphreyval, akkor nincs is szükség a hasonmások mereológiai összegére.

II. KIŰZETÉS A PARADICSOMBÓL?

LMR és LHE főbb téziseinek ismertetése, illetve az elméletek elfogadása mellett felhozható alapvető motivációk bemutatása után arra vállalkozunk, hogy az elméletek állóképességét tisztázzuk. Mondanunk sem kell, hogy Lewis koncepciója nem talált igazán támogatókra. Csak nagyon kevesen merészkednek be Lewis után a „Filozófusok Paradicsomába”, vagy azért, mert egyszerűen nem hisznek a Lewis által leírt Paradicsom létezésében, vagy azért, mert még ha létezik is a Paradicsom, túl nagy árat kellene fizetni a belépésért.

A következő oldalakon, a teljesség igénye nélkül, a három legismertebb ellenvetést és a rájuk adott lewisi válaszokat vizsgáljuk meg: (1) az *ersatzista modális realizmusokat* (továbbiakban: EMR), mint LMR kevésbé robusztus és ext ravagáns realista alternatíváit, (2) a *hitetlenkedő pillantást*, (3) végül a kifejezetten LHE-t támadó úgynevezett *Humphrey-ellenvetést*.

1. Olcsón bejutni a Paradicsomba: ersatz modális realizmus

LMR riválisa, az *ersatz modális realizmus* (EMR) ígérete szerint olcsóbban is bejuthatunk a *posszibilék* filozófiai paradicsomába. EMR szerint a lehetséges világok és lehetséges individuumok elméleti szerepét aktuálisan létező absztrakt entitások is képesek betölteni, így nem szükséges megfizetni azt az ontológiai árat, amelyet LMR aktuálisan nem létező *konkrét posszibilék* jelentenek. Az ersatzista ontológiájában a lewisi multiverzum helyett egyetlen univerzum van és benne megszámlálhatatlanul sok absztrakt entitás, melyek azokat a módokat reprezentálják, ahogyan az egész univerzum és benne az egyes individuumok lehetnek. A lewisi világok és részeik ezen absztrakt helyettesítőit Lewis *ersatz világoknak* és *ersatz individuumoknak* nevezi.

¹² A világokon átívelő individuumok elméletének védelméről lásd bővebben Bács MS.

Az ersatz világok közül egy van, amelyik helyesen reprezentálja a valóságot, az *aktualizált* világ, a többi helytelenül reprezentálja a valóságot, ezek aktualizálatlanok. Hasonlóképpen azok az ersatz individuumok aktualizáltak, amelyek helyesen reprezentálják a konkrét individuumokat, a többi pedig aktualizálatlan. Noha nem mind aktualizált, de minden *ersatz* *posszibilé aktuális*, ami összhangban van azzal a hétköznapi felfogással (*common sense*), hogy minden, ami létezik, aktuálisan létezik. A hétköznapi felfogás szerint továbbá csak egyetlen konkrét világ van, az, amely körülvesz bennünket, és minden konkrét individuum ebben a világban található. Az ersatzizmus maximálisan tiszteletben tartja ezt is, hiszen az ersatz világok és ersatz individuumok maguk nem konkrét világok és individuumok, hanem absztrakt reprezentációk.

Lewis elismeri mindezt, ám szerinte az olcsóságért drágán megfizetnek az ersatzisták. Lewis három alapvető fajtáját különbözteti meg EMR-nek, attól függően, hogy milyen módon történik a reprezentáció: (1) *nyelvi ersatzizmus*, amely szerint az ersatz világok olyanok, mint az elbeszélések vagy leírások, amelyek egy nyelv (az ún. „világalkotó nyelv”) szavaiból vagy mondataiból állnak, és amelyek a szavak vagy mondatok jelentése révén reprezentálnak; (2) *képi ersatzizmus*, amelyben az ersatz világok olyanok, mint a képek, ábrák vagy makettek, melyek izomorfia révén, azaz strukturális és kvalitatív hasonlóság révén reprezentálnak; (3) *mágikus ersatzizmus*, amelyben az ersatz világok primitív módon (mágikusan), csak úgy reprezentálnak.¹³ Lewis szerint mindháromnak komoly nehézségei vannak, noha különbözőek.

(1) A nyelvi ersatzizmus azon a belátáson alapul, hogy a *mondatok*, amelyekkel leírjuk a különböző lehetséges világokat, maguk is betölthetik a lehetséges világok szerepét. A nyelvi ersatzizmus szerint az *ersatz világok maximális konzisztens mondathalmazok* (az ersatz individuumok pedig nyitott mondatok maximális konzisztens halmazai), amelyek az őket alkotó mondatok jelentése révén reprezentálnak. Például akkor és csak akkor teljesül, hogy az *E* ersatz világ szerint a számok beszélnek, ha *E* tartalmazza azt a mondatot, amely azt jelenti, vagy adott interpretáció mellett azt jelenti, hogy a számok beszélnek.

A nyelvi ersatzizmus neuralgikus pontja a világalkotó nyelv; az, hogy az ersatzista milyen nyelvet használ az ersatz világok megalkotásához. A természetes nyelvek nem igazán alkalmasak világalkotó nyelvnek, hiszen a természetes nyelvi mondatoknak sok esetben nincs meghatározott igazságértéke (életlenség, kontextus-függőség), és ami ennél is rosszabb, a természetes nyelvi mondatokból mint véges szókészletből alkotható véges hosszúságú szósorokból legfeljebb kontinuum számosságú mondathalmazt, ersatz világot alkothatunk,

¹³ Lewis a nyelvi ersatzisták közé sorolja Rudolf Carnapot (Carnap 1947), Brian Skyrms-t (Skyrms 1981), Willard V. O. Quine-t egy bizonyos korszakában (Quine 1969), Alvin Plantingát (Plantinga 1976), és Robert Stalnaker-t (Stalnaker 1976/2004); Peter Forrestet (Forrest 1986) pedig mágikus ersatzistáknak tekinti. Az aktualista elméletek egy másfajta csoportosításához és elfogulatlan bemutatásához lásd bővebben Divers 2002. 167–292.

holott a lehetséges világok száma bizonyosan meghaladja ezt. Az ersatzistának tehát saját világalkotó nyelvet kell bevezetnie. A világalkotó nyelv szavai bármik lehetnek – individuumok, halmazok, számok, téridő-pontok – nem számít mifélek, feltéve, hogy rögzítve van az interpretációjuk, és elegendő mennyiség áll belőlük rendelkezésre. Az ersatzistának csak arra kell ügyelnie, hogy minden szónak legyen jelentése, és a különböző szavaknak ne legyen ugyanaz a jelentése. A legegyszerűbb világalkotó nyelv, amely eleget tesz ezeknek a feltételeknek, a *lagadói nyelv*, amelyben a dolgok önmaguk nevei. Ha például a világban individuumok és univerzálék vannak, akkor a lagadói világalkotó nyelv nevei az individuumok, predikátumai az univerzálék, atomi mondatai az individuum-univerzálé párok (melyek jelentése, hogy az adott individuum az adott univerzálét instanciálja), ersatz világai az atomi mondatok maximális konzisztens halmazai. Egy másfajta világalkotó nyelv a *numerikus nyelv*, amelyben valós számok a dolgok nevei, és számmondatok alkotják a matematikai ersatz világot. Ha feltesszük, hogy a világban minden az elemi részecskék által elfoglalt téridő pontok mintázatán szupervenial, továbbá feltesszük, hogy minden egyes téridő pont foglalt vagy üres lehet a többi ponttól függetlenül, akkor a lehetséges mintázatokat reprezentáló matematikai ersatz világok olyan atomi számmondatok halmazai lesznek, amelyekben a pontok nevei valamilyen koordináta-rendszer koordinátái, a pontok tulajdonságai pedig az „1” vagy a „0” attól függően, hogy foglaltak vagy üresek.

Lewis két ellenvetést fogalmaz meg a nyelvi ersatzizmussal szemben. Az első, hogy a nyelvi ersatzista *primitív modalításra* szorul. A világalkotó nyelv nem minden mondathalmazra ersatz világ, csak a konzisztensek. A nyelvi ersatzistának tehát szüksége lesz a konzisztencia fogalmára, hogy kiválaszthassa az ersatz világokat. A konzisztencia azonban modális fogalom: mondatok egy halmaza konzisztens akkor és csak akkor, ha a mondatok együttesen igazak *lehetnek*. Mivel az együttes igazság lehetőségét az ersatzista nem definiálhatja ersatz világokkal körbenforgás nélkül, így azt primitívnek kell tekintenie. A nyelvi ersatzistának le kell mondania a modalitások redukciójáról.

Ezen a ponton felmerülhet, hogy az ersatzista elkerülheti a primitív modalitást, ha valamilyen szintaktikai fogalommal, a formális levezetés terminusaiban definiálja a konzisztencia fogalmát. A konzisztencia szintaktikai definíciója önmagában még nem elegendő az ersatz világokhoz, hiszen szintaktikailag nem inkonzisztens egy olyan mondathalmaz, amelyben az szerepel, hogy valaki agglegény és nős férfi. Az ersatzista szerint azonban az efféle szemantikailag inkonzisztens mondathalmazok szintaktikailag is inkonzisztensé tehetőek a megfelelő mondatok hozzáadásával (senki sem agglegény és nős férfi), amelyeket *axiómáknak* nevezhetünk és kiköthetjük, hogy azok és csak azok ersatz világok, amelyek szintaktikailag konzisztensek és tartalmazzák az összes axiómát. Lewis szerint azonban ez sem járható út, mert az axiómák megadásához is primitív modalításra van szükség. Szintaktikailag nem inkonzisztens, hogy valami egyszerre pozitív

és negatív töltésű. Ennek kivédésére bevezethetünk egy axiómát, amely szerint semmi sem pozitív és negatív töltésű, és kiköthetjük, hogy minden ersatz világnak tartalmaznia kell az unikális töltés axiómáját. Csakhogy az ersatzista nem lehet biztos benne, hogy a pozitív és a negatív töltés inkompatibilitása nem pusztán kontingens tény. Ha kontingens, akkor hiba lenne hozzáadni az axiómákhoz; ha nem kontingens, akkor hiba lenne kihagyni az axiómák közül. Hozzáadni is kockázatos, kihagyni is kockázatos. Az egyetlen biztonságos megoldás, ha az ersatzista a primitív modalitáshoz fordul: ha *lehetetlen*, hogy egy részecske egyszerre pozitív és negatív töltésű, akkor az unikális töltés mondata egy axióma.

Lewis másik ellenvetése a nyelvi ersatzizmussal szemben a világalkotó nyelv korlátozott kifejezőerejével kapcsolatos. Semmi sem garantálja, hogy az aktuális világra szabott világalkotó nyelv elég gazdag ahhoz, hogy minden lehetséges világot kifejezzon vagy megkülönböztessen. A világalkotó nyelv nevei aktuálisan létező dolgok nevei, predikátumai aktuálisan instanciált tulajdonságok nevei, így ersatz világai aktuális dolgok neveiből és predikátumaiból állnak. Mármost semmi okunk azt gondolni, hogy világunk ontológiailag a legburjánzóbb világok közé tartozik, ahol minden, ami létezhet, létezik. Sőt jó okunk van ennek az ellenkezőjét gondolni. Márpedig ha ez így van, akkor világalkotó nyelvünkben nem lesz neve azoknak az extra individuumoknak és extra tulajdonságoknak, amelyek aktuálisan nem léteznek, vagy nincs aktuális instanciájuk. Következésképp a világalkotó nyelv ersatz világai nem fogják lefedni az összes lehetséges világot, azokat tehát, amelyek az aktuális világhoz képest *idegen individuumokat* vagy *idegen természetes tulajdonságokat* tartalmaznak.

Az idegen individuumok csak a haecceitistának jelentenek problémát. Az idegen individuumok névtelensége miatt a nyelvi ersatzista elvileg nem lesz képes megkülönböztetni azokat a lehetséges világokat, amelyekben a különféle kvalitatív szerepeket idegen individuumok töltik be. Ha azonban az ersatzista nem tesz különbséget a kvalitatív szerepek és betöltőik között, akkor ez nem probléma.

Más a helyzet az idegen tulajdonságokkal. Azok a lehetséges világok, amelyekben az individuumok idegen természetes tulajdonságokat instanciálnak, kvalitatív módon különböznek azoktól a lehetséges világoktól, amelyek nem. Mármost ha csak azoknak a természetes tulajdonságoknak van neve, amelyeknek van instanciája konkrét világunkban, és konkrét világunk nem tartalmazza minden természetes tulajdonság instanciáját, akkor a nyelvi ersatzista nem tudja megalkotni azokat az ersatz világokat, melyekben idegen természetes tulajdonságokat instanciálnak. Az ersatzista védekezhet azzal, hogy a nem instanciált tulajdonságok is aktuálisak, így ha másképp nem is, de lagadói módon az idegen tulajdonságoknak is lesz nevük. Csakhogy Lewis szerint nincs közvetlen hozzáférésünk a nem instanciált tulajdonságokhoz, és így nincs közvetlen hozzáférésünk a lagadói nevükhöz sem, amelyre szükségünk volna az idegen tulajdonságokat instanciáló ersatz világok megkonstruálásához. Az ersatzista meg-

kísérrelheti még a *ramszipifikációt*, azaz a tulajdonságok feletti kvantifikációt. Az ersatzista alkothatna ramszipifikált ersatz világokat, amelyeknek a mondataiban az idegen tulajdonságok nevei helyett nomologikus szerepek feletti egzisztenciális kvantifikációk szerepelnek. Ekkor viszont az ersatzista nem fogja tudni megkülönböztetni egymástól azokat a lehetőségeket, amelyekben különböző tulajdonságok töltik be ugyanazt a nomologikus szerepet. Lewis ugyanis tagadja az esszenciális nomologikus szerep tézisé¹⁴.

(2) A konzisztencia vagy az idegen tulajdonságok nem jelentenek problémát a képi ersatzizmusnak, amely az ersatz világokat inkább képeknek, ábráknak tekint. Közülük egyetlen ersatz világ ábrázolja helyesen a konkrét világot, az, amelyik *izomorf* a konkrét világgal. Izomorfiajuk abban áll, hogy egy-egy megfelelés van az ersatz világ részei és a konkrét világ részei között, ahol is a megfelelő részek ugyanazokkal a tulajdonságokkal és viszonyokkal rendelkeznek azon tulajdonságok és relációk köréből, melyeken absztrakt és konkrét dolgok egyaránt osztozhatnak.

Lewis legfőbb kifogása a képi ersatzizmussal szemben az, hogy ontológiája nem tűnik ártatlannak. *Ersatz possibili* jószerivel csak abban különböznek LMR *konkrét possibiléitől*, hogy deklaráltan absztraktak. Ám Lewis szerint az absztrakt és a konkrét egyetlen megkülönböztetése alapján sem tűnnek absztraktaknak. Ahogy fogalmaz, a képek azáltal reprezentálnak, hogy sok közös van bennük azzal, amit reprezentálnak. Ebben az esetben azonban túl sok a közös vonás, ami miatt a képi ersatzizmust el kell utasítani.

(3) A nyelvi ersatz világok szavakból *konstruált* entitások, melyek a belső szerkezetük révén reprezentálnak, annak révén, ahogyan felépülnek. A mágikus ersatz világok viszont inkább *posztulált* entitások (absztrakt körülmények, tulajdonságok, egyebek), melyeknek a reprezentálás primitív képességük. Olyan entitások, amelyek a természetükből fakadóan reprezentálnak, és ennek módjáról semmi közelebbit nem lehet mondani (nevezzük őket „elemeknek”). A konkrét világ *kiválaszt* egy elemet, amely a konkrét világot azon a módon reprezentálja, ahogyan az van, a többi elemet nem választja ki (tévesen reprezentálnak), noha kiválaszthatta volna bármelyiküket.

Lewis erről a következőket mondja. A szelekció vagy internális, vagy externális reláció. Ha *internális* reláció, akkor a konkrét világ intrinzikus tulajdonságán és az elem intrinzikus (reprezentációs) tulajdonságán alapul. Azonban semmi közelebbit nem tud mondani az ersatzista arról, hogy mi az elemek reprezentációs tulajdonsága, legfeljebb azt, hogy az a tulajdonságuk, amelynek révén a konkrét világ kiválasztja őket. Kis körben forgunk. Ha a mágikus ersatzista érti, hogy miről beszél, ez csak mágiával sikerülhet neki.

¹⁴ A nyelvi ersatzizmus védelméről, a konzisztencia és az idegen tulajdonságok problémájának nyelvi ersatzista megoldásáról lásd Heller 1998.

Amennyiben a szelekció *externális* reláció, úgy független lesz az elemek intrinzikus természetétől, de továbbra sem lesz független a konkrét világ intrinzikus tulajdonságaitól (történeteitől): szükségszerű, hogy ha a számarak beszélnek a konkrét világban, akkor a konkrét világ kiválaszt egy elemet. De hogyan lehet *szükségszerű* a kapcsolat? Az a tény, hogy az univerzumban a számarak beszélnek, és az a tény, hogy az univerzum externális relációba lép egy elemmel, két különböző tény. E különböző tények szükségszerű kapcsolata viszont sérti a Hume-i újrakombinálhatóság elvének azt a változatát, amely szerint nincs szükségszerű kapcsolat egy dolog intrinzikus természete és más dolgokhoz való extrinzikus kapcsolata között.

2. A hitetlenkedő pillantás

Tagadhatatlan, hogy önmagában véve Lewis elméletének komoly erényei vannak: nagy magyarázó erővel bíró, átfogó és impozáns elmélet, amely részletekbe menően is konzisztens és konkluzív. Azonban Lewisnak szembe kell néznie azaz, hogy nagyon nehéz hinni benne. Vagyis LMR talán legnagyobb problémája az, hogy nem hihető. Márpedig egy értékes elméletnek egyúttal hihetőnek is kell lennie. Hiába az elméleti előnyök, hiába a világos és érthető megfogalmazás, ha egyszer képtelenek vagyunk elfogadni azt, amit az elmélet mond. Hogyan lehet megküzdeni ezzel a problémával?

Mielőtt választ adnánk a kérdésre, először azt kell tisztáznunk, hogy miért jelent egyáltalán problémát a hitetlenkedő pillantás. Egy elméletnek érvekkel szemben kell védhetőnek lennie, márpedig a hitetlenkedő pillantás nem érv, nem megfelelő módon alátámasztott konkluzív ellenvetés. Kétségtelen, hogy akár félvállról is vehetné Lewis a problémát, hiszen LMR elméleti előnyei magukért beszélnek. Mégsem legyint Lewis, mivel a probléma egy szabatosan megfogalmazható ellenvetés kifejeződése.

Az ellenvetést a következőképp fogalmazhatjuk meg: „Te sem gondolhatod komolyan, amit mondasz, hiszen az elméleted szinte teljes mértékben eltér attól, amiről természetes módon, minden elméleti elköteleződéstől függetlenül, vagyis a hétköznapi felfogásunk alapján meg vagyunk győződve.” A probléma a következő dilemmával szembesíti Lewist: vagy nem hisz őszintén az általa kidolgozott elméletben, vagy még ha őszintén hisz is az elméletében, az elméletnek (szinte) nulla az episztemikus valószínűsége, tekintve, hogy ellentmond a legbiztosabbnak elkönyvelt hiteinknek.

Vegyük a dilemma első ágát. Vajon előfordulhat, hogy Lewis nem őszinte? Ismerve Lewis munkásságát, ezt az opciót nyugodt szívvel kizárhatjuk. Az sem elhanyagolható szempont, hogy a probléma tárgyalásakor Lewis maga vezeti be az *őszinteség egyszerű maximáját* mint a filozófiai elméletek egy sajátos tesztjét, amely szerint „soha ne terjessz elő olyan filozófiai elméletet, amit magad nem

hiszel a legkevésbé filozófiai és a hétköznapi felfogásnak leginkább megfelelő pillanataiban” (Lewis 1986. 135).

A dilemma másik ága már komolyabban vehető opció. Megdöbentőnek, sőt sokaknak talán visszásnak tűnik, ha valaki arra kér minket, hogy nyugodt szívvel fogadjuk el valóságos létezőknek az olyan entitásokat, mint az aranyhegyek, a beszélő számarak, vagy a tömegvonzás nélküli univerzumok. Valószínűtlen, hogy egy ilyen elmélet sikeres legyen, hiszen túl nagy mértékben áll szemben a filozófiai elméletekkel nem terhelt ismereteinkkel.

Mindennek ellenére, meglehetősen kicsi episztemikus valószínűséggel bíró kísérlet volna, ha Lewis elméletének kezdeti episztemikus valószínűségét nullára értékelnénk.¹⁵ Nem csak azért, mert Lewis intelligenciája, továbbá elméletének konzisztenciája már eleve megnehezíti az ilyen mértékű leminősítést, hanem azért is, mert nem egyedülálló Lewis esete a hétköznapi felfogásokkal. Számos olyan elmélet született már, amelyeket kezdetben meglehetősen nagy hitetlenkedés fogadott, éppen annak köszönhetően, hogy úgy tűnt, ellentmondanak a hétköznapi felfogásnak, vagyis kezdeti episztemikus valószínűségük nagyon alacsony volt, később mégis széles körben elfogadottá váltak: Galileinek, Newtonnak, Darwinnak szintén kikerekedett szemek előtt kellett bizonyítaniuk elméletük helyességét, ennek ellenére elméleteik mára világnézetünk alapvető pilléreivé váltak. Mégpedig pontosan azoknak az elméleti előnyöknek köszönhetően, amellyel – úgy tűnik – LMR is fel van vértézve.

Lewis nagyon komolyan veszi, hogy hétköznapi felfogásaink zömével ellentétes az elmélete. Vállalja az ütközést. Nem mellesleg ezért a szembenállásért a hétköznapi felfogás konzervativizmusát éppúgy felelősnek tartja, mint elméletének extravaganciáját. Lewis azonban folyamatosan arra hívja fel a figyelmünket, hogy elméletének kontraintuitivitása még mindig nem akkora áldozat, mint azok az előnyök, amelyeket – a filozófiai problémák megoldásai kapcsán – az elmélet elfogadásával nyerünk. Nem utolsósorban meg kell jegyeznünk, hogy a metafizikai elméletek mindegyike többé-kevésbé felülvizsgálja mindazt – és ennek következtében szembe megy mindazzal – amit a filozófia termein kívül gondolunk a valóságról. Egyedül Lewist kárhozzatni ezért, nem lenne igazságos kritika.

3. A *Humphrey*-ellenvetés

A legismertebb ellenvetés LHE-vel szemben a *Humphrey*-ellenvetés, amelyet Kripke a következő híres passzusban fogalmaz meg:

¹⁵ A „kezdeti episztemikus valószínűség” kifejezést John Bigelow és Robert Pargetter 1990-es könyvéből kölcsönöztük.

A dolog hasonmása egy másik lehetséges világban *soha* nem azonos a dologgal magával. Így ha azt mondjuk, „Humphrey megnyerhette volna a választást (ha ezt és ezt csinálta volna)”, nem arról beszélünk, ami *Humphreyval* történhetett volna, hanem olyan valamiről, ami valaki mással, egy „hasonmással” történhetett volna. Mindazonáltal Humphreyt feltehetőleg egyáltalán nem érdekelné, hogy valaki *más* nyert volna egy másik lehetséges világban – függetlenül attól, hogy mennyire hasonlít rá ez a másik személy. Számomra Lewis elmélete sokkal bizarrabbnak tűnik, mint a világokon átívelő azonosítás szokásos elmélete, amelyet fel szeretne váltani (Kripke 1981/2007. 28).

Kripke mintha azt mondaná, hogy Lewis hasonmáselmélete szerint amikor arról beszélünk, hogy mi történhetett volna Humphreyval, akkor valójában arról beszélünk, hogy mi történhetett volna a *hasonmásával*. Márpedig nyilvánvalónak tűnik, hogy amikor arról beszélünk, hogy mi történhetett volna Humphreyval, akkor nem arról beszélünk, hogy mi történhetett volna valaki mással. Az, hogy mi történhetett volna valaki mással, teljesen *irrelevánsnak* tűnik, amit az is mutat, hogy Humphrey aligha *törődne* azzal, hogy mi történhetett volna valaki mással.

Lewis persze semmi ilyesmit nem mond. Lewis azt állítja, hogy nem Humphrey, hanem Humphrey hasonmása az, aki *nyer* egy másik világban, azt azonban nem állítja, hogy nem Humphrey, hanem Humphrey hasonmása az, aki *nyerhetett volna* (lásd Hazen 1979).

Kripke feltehetően ezt így is értette: a hasonmáselmélet szerint amikor arról beszélünk, hogy mi történhetett volna Humphreyval, akkor arról beszélünk, hogy mi *történik* a hasonmásával, márpedig nyilvánvalóan nem erről beszélünk, hiszen az, hogy mi *történik* másokkal, teljesen irrelevánsnak tűnik, amellyel Humphrey aligha törődne.¹⁶

Az OPW-ben Lewis a következőképpen válaszol a Humphrey-érvre:

Ha ez a panasz a genuin realista átfedésemélet képviselőjétől jönne, akkor még jogos is lenne. Ám ez csak egy oldallal van odébb Kripke egy másik hasonlóan híres megjegyzésétől: „A lehetséges világ nem egy távoli ország, amely az utunkba akadt, vagy amelyet távcsövön át nézünk.” A viccet félretéve (tényleg azt mondja, hogy „egy másik lehetséges világ túl messze van tőlünk”), Kripke mintha azt akarná mondani, hogy tiszteletben kellene tartanunk Humphrey intuícióját, miszerint ő maga győzött a másik világban, miközben nem gondolhatunk úgy a másik világra, mint olyan fajta dologra, amelynek egyáltalán a része lehet! Hogy van ez? (Lewis 1986. 196.)

¹⁶ A Humphrey-érv valójában két különböző érvet takar, az *irrelevancia-érvet* és a *törődésből vett érvet*. Az irrelevancia-érv: a Humphrey hasonmásaira vonatkozó tények irrelevánsak a Humphrey-állítások igazsága szempontjából, hiszen azok másokkal kapcsolatos tények. A törődésből vett érv: azzal törődik Humphrey, hogy mi történhetett volna vele, azzal azonban nem törődne, hogy mi történik a hasonmásával, következésképp, ezek különböző állítások. Az érvekről bővebben lásd Divers 2002. 124–139.

Kripke szerint a hasonmáselmélet nem tesz eleget Humphrey intuíciójának, miszerint *ő maga* nyer a másik világban, hiszen a hasonmáselmélet tagadja, hogy Humphrey létezik más világokban. A hasonmáselmélet azonban nem tagadja, hogy Humphrey létezik más világokban, abban az értelemben legalábbis, hogy Humphrey *létezik más világok szerint*. Következésképp a hasonmáselmélet tiszteletben tartja Humphrey intuícióját, abban az értelemben legalábbis, hogy *ő maga nyer a másik világ szerint*. A hasonmáselmélet azt tagadja, hogy Humphrey *jelen van* más világokban. Ha azonban Kripke úgy gondolja, hogy ezért nem tud a hasonmáselmélet eleget tenni Humphrey intuíciójának, akkor olyasmit kér számon a hasonmáselméleten, amit *ő maga* sem tud teljesíteni, hiszen a Humphrey lehetőségeit reprezentáló lehetséges világokat Kripke *ersatz* világoknak tekinti, melyekben Humphrey nyilvánvalóan nem lehet jelen. Miről van szó? Arról, hogy Kripke érve alapvetően félreértésen alapul, amely a reprezentációnak és a reprezentáció módjának összekeveréséből fakad. Amiről Kripke beszél, az a reprezentációra vonatkozik, amiről a hasonmáselmélet beszél, az a reprezentációs módra vonatkozik. A reprezentációnak (Humphrey nyer a világ szerint) kell relevánsnak lenni Humphrey lehetőségei szempontjából, és nem a reprezentációs módnak (Humphrey hasonmása nyer a másik világban); és a reprezentációnak kell olyannak lennie, amivel törődik Humphrey, nem pedig a reprezentációs módnak.

IRODALOM

- Armstrong, D. – P. Forrest 1984. An Argument against David Lewis' Theory of Possible Worlds. *Australasian Journal of Philosophy*. 62. 164–168.
- Bács G. (MS). Genuine Realist Metaphysics of Modality. PhD értekezés.
- Bigelow, J. – R. Pargetter 1990. *Science and Necessity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bricker, P. 2006. David Lewis: On the Plurality of Worlds. In J. Shand (szerk.) *Central Works of Philosophy*. 5. kötet. Chesham, Acumen. 246–267.
- Carnap, R. *Meaning and Necessity*. University of Chicago Press.
- Divers, J. 2002. *Possible Worlds*. Routledge.
- Farkas K. – Huoranszki F. (szerk.) 2004. *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Forrest, P. 1986. Ways Worlds Could Be. *Australasian Journal of Philosophy*. 64. 15–24.
- Hazen, A. 1979. Counterpart Theoretic Semantics for Modal Logic. *Journal of Philosophy*. 76. 319–38.
- Heller, M. 1998. Property Counterparts in Ersatz Worlds. *Journal of Philosophy*. 95. 293–316.
- Huoranszki F. 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Kripke, S. 1981/2007. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lewis, D. 1968. Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. *Journal of Philosophy*. 65. 113–126.
- Lewis, D. 1973. *Counterfactuals*. Oxford, Blackwell.
- Lewis, D. 1973/2004a. Lehetséges világok. In Farkas–Huoranszki 2004. 91–98.

- Lewis, D. 1973/2004b. Okság. In Farkas–Huoranszki 2004. 151–164.
- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- McDaniel, K. 2004. Modal Realism with Overlap. *Australasian Journal of Philosophy* 82. 137–152.
- Plantinga, A. 1976. Actualism and Possible Worlds. *Theoria*. 42. 139–160.
- Quine, W. V. O. 1961/2002. Referencia és modalitás. In Forrai G. (szerk.) *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest, Osiris. 225–249.
- Quine, W. V. O. 1969. Propositional Objects. In *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.
- Rodriguez-Pereyra, G. 2004. Modal Realism and Metaphysical Nihilism. *Mind*. 113. 683–704.
- Skyrms, B. 1981. Tractarian Nominalism. *Philosophical Studies*. 40. 199–206.
- Stalnaker, R. 1976/2004. Lehetséges világok. In Farkas–Huoranszki 2004. 99–110.
- Tózsér J. 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Varzi, A. 2001. Parts, Counterparts, and Modal Occurents. *Travaux de Logique*. 14. 151–171.
- Zvolenszky Zs. 2007. Megnevezés és szükségszerűség – Négy évtized távlatában. In S. Kripke, *Megnevezés és szükségszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 151–221.

KISS SZABOLCS

„Fogalmam sincs”, avagy „Egy kép akár ezer szót is megér”

Egy radikális naturalista megismeréskutató
nonkonceptualista ellenérvei

Márton Miklós, *Az észlelési tartalom konceptualista értelmezése.*
Budapest, L'Harmattan, Cogito Könyvek, 2010. 271 oldal

Elöljáróban szeretném leszögezni, hogy Márton Miklós könyve rendkívül fontos hozzájárulás a hazai analitikus elmefilozófiai szakirodalomhoz, sőt valójában a mű nemzetközi mércével mérve is kiválónak mondható. A könyv minden egyes mondata jól formált, egészében véve igen világos felépítésű, mindenféleképpen gondolatgazdag és gondolatébresztő alkotásról beszélhetünk. Megítélésem szerint a könyv hazai megjelenése kiváló alkalmat teremt arra, hogy segítségével átgondoljuk és egy kicsit feltérképezzük az elmefilozófia és a megismeréstudomány, vagy egy kicsit szűkebben véve a kognitív pszichológia igen szövevényes kapcsolatát.

Jóllehet a könyv szinte teljes egészében filozófiai érvelést alkalmaz, azonban többször hivatkozik kísérleti pszichológiai eredményekre is. Jelen recenzió fő célkitűzése az, hogy Márton Miklósnak az észlelési tartalom konceptualista felfogásával szemben olyan ellenérveket sorakoztasson fel, amelyek túlnyomórészt a kognitív pszichológia empirikus kutatásának területéről származnak. Az ellenérvek felsorakoztatása során, remélem, ki fog derülni, hogy minden is látom az elmefilozófia és a kognitív

pszichológia kapcsolatát. Mondandóm lényegét röviden előrevetítve arról van szó, hogy az elmefilozófia és a kognitív pszichológia vizsgálódásának a *tárgya* azonos, nevezetesen az elme természete, míg kutatási *módszereiket* tekintve a két diszciplína eltér egymástól, hiszen az elmefilozófia bölcséleti-logikai érvekkel dolgozik, míg a kognitív pszichológia kitüntetett módszerre a kísérletezés.

Márton Miklós a könyv 35. oldalán a következőképpen fogalmazza meg az elmefilozófiai vita lényegét: „Abból kiindulva, hogy a gondolkodás – és minden kognitív aktivitás – fogalmakkal »dolgozik«, rákérdezhetünk arra, vajon ugyanezek a képességek működnek-e valamilyen formában az észlelés során is. Véleményem szerint ez az észlelési tartalom konceptualista és nonkonceptualista értelmezése közti vita lényege.” A szerző könyvében konceptualista álláspontra helyezkedik, ami egyebek között azzal jár, hogy a 3. fejezetben 11 nonkonceptualista érvet vesz sorra, és igyekszik azok mindegyikét cáfolni. Az alábbiakban első sorban nem ezekkel az elmefilozófiai érvekkel foglalkozom, hanem olyan új nem-konceptualista ellenérveket

szeretnék számba venni, amelyek a tágan értelmezett kognitív pszichológia tapasztalati kutatásából származnak. Röviden összefoglalva tehát Márton Miklóssal szemben azt vallom, hogy az észlelési állapotok, vagy egy kicsit pontosabban fogalmazva az észlelés bizonyos korai szakaszai nem-fogalmi természetűek.

I. ÉRV A TUDOMÁNYOS PSZICHOLÓGIA KIALAKULÁSÁNAK KEZDETÉRŐL

A pszichológusok körében közismert, hogy az első szisztematikus kísérleti lélektan kialakítása Wundt nevéhez fűződik. Ennek a pszichológiának a tárgya éppen a tudat volt. Az észlelési tartalom nonkonceptualista álláspontja szempontjából érdekes, izgalmas és releváns Wundt úgynevezett *ingerhiba*-fogalma. A wundti kísérletekben csak olyan beavatott személyek vehettek részt, akik nem követik el ezt a gyakori hibát, vagyis akik észlelési beszámolóik során nem konkrét tárgyakról (például asztal, szék, tábla stb.), hanem a tárgyélményt megelőző mentális folyamataikról (például színekről, foltokról, élekről stb.) tudósítottak. A minket érdeklő vita szempontjából tehát az a fontos, hogy Wundt szerint is létezik a percepciónak egy olyan korai szakasza, amely még mentes a fogalmiságtól. (Wundt pszichológiatörténeti jelentőségét mutatja be Pléh 2010a, aki kitér arra is, hogy – bizonyos pszichológiatörténészek szerint – voltaképpen az ingerhiba fogalmának a segítségével a lipcei pszichológusok a saját kísérleteiknek a nevetségességét akarták elkerülni.)

II. ÉRVEK A KORTÁRS KOGNITÍV PSZICHOLÓGIA INFORMÁCIÓFELDOLGOZÁSI SZEMLELETÉBŐL

Szintén Pléh (2010b) mutatja be a modern információfeldolgozási szemlélet egyik klasszikus, Broadbent nevéhez fűződő fel-fogását. Ebben a modellben is azzal találkozunk, hogy az információfeldolgozásnak van egy első, korai szintje, amely kizárólag az inger fizikai jellemzőinek diszkriminációjával foglalkozik, és csak egy későbbi 2. szakaszban történik meg a jelentések vagy a szavak feldolgozása. Ezen elképzelés szerint is arról van szó, hogy a percepció korai szakasza még nem-fogalmi természetű, hiszen a konceptuális feldolgozás csak a 2. szakaszban valósulhat meg.

Egy további fontos érv az észlelési tartalom nem-konceptualista felfogása mellett a világhírű Julesz Béla (2000) munkássága. A kiváló látáskutató érdeklődésének fókuszában az úgynevezett korai látás feltérképezése állt. Itt is arról beszélhetünk, hogy a korai látás során a jelentés vagy a fogalmak nélküli percepcióról beszélhetünk, mint például Kovács Ilona (2004) jelentős kontúrintegrációs kísérletei során.

Elizabeth Spelke munkássága és meg-látásai szintén értelmezhetők az észlelési tartalom nonkonceptualista értelmezése melletti állásfoglalásként. Spelke (pl. 1991) amellett érvel, hogy létezik a percepciónak egy olyan korai szakasza, amely során a vizuális sorozatokat úgy bontjuk egymástól elkülönülő tárgyakra, hogy ez a felszabdálás még nem jelenti a különböző tárgyak kategorizálását. A tárgykategóriák észlelése tehát csak egy későbbi fejleménye a vizuális percepciónak. Ezen megfontolásból kiindulva kezdte el Spelke empirikusan tanulmányozni a tárgy-észlelés ontogenetikai értelemben vett korai fejleményeit csecsemőknél. Nem véletlen tehát, hogy ez a nagyszabású ku-

tatási program mára a kognitív fejlődés vizsgálatának egyik megkerülhetetlen elemévé vált.

A következő, kognitív pszichológiából származó nem-konceptualista ellenérv bemutatásához szükséges számba venni egy olyan általános *fogalomelmélet* alapjait, amely teória csak részben került kidolgozásra Márton Miklós könyvében. Egy általános fogalomelméletnek legalább a következő kérdéseket meg kell válaszolnia: (1) Mi a fogalom? Hogyan definiálhatjuk a fogalmakat? A könyv ezekre a kérdésekre egyébként úgy válaszol, hogy a fogalmak meghatározását összekapcsolja az őket tartalmazó proposíciók következtetési potenciáljával. (2) Mik voltaképpen a fogalombirtoklás és alkalmazás követelményei? Mikor mondhatjuk egy organizmusról, hogy fogalmakkal rendelkezik? Ezekre a kérdésekre a könyv legalább négy választ lehetőséget kínál. Ezen lehetőségek közül talán az első a legliberálisabb, hiszen ez a *diszkriminációs képességre* fekteti a hangsúlyt. Liberális ez a megoldás, hiszen ezen követelmény szerint állatok (például galambok vagy patkányok az összehasonlító pszichológiában) is rendelkeznek fogalmakkal, nem beszélve a preverbális csecsemőről. A második fogalombirtoklási követelmény a *normativitást* hangsúlyozza. A harmadik a fentiekben érintett *inferenciális szerepben* látja a fogalombirtoklást és alkalmazást megvalósulni. A negyedik, egyébként legszigorúbb követelmény szerint csak nyelvhasználó lények rendelkeznek fogalmakkal.

(3) Milyen típusai vannak a fogalmaknak? Hogyan osztályozhatjuk magukat a fogalmakat? A könyv ezekre a kérdésekre is keresi a választ, amikor fontosnak tartja, hogy az *általános fogalmakat* elkülönítsük a *demonstratív fogalmaktól*. (4) Honnan származnak a fogalmak? Mi a fogalom eredete? Hogyan jönnek létre a fogalmak? A mű

egész nyolcadik fejezete ezekre a kérdésekre keresi a választ, miközben legtöbbször empirista, tehát tanulási felfogásokat ismertet. A könyvben csak egy-két megjegyzés erejéig találkozunk a klasszikus racionalista alternatívával és szinte semmi sem szól az ún. újracionalisták (például Chomsky, Fodor, Pinker, Spelke, Leslie) hatalmas hatású innátizmusáról. Ennek a rendkívül fontos tábornak a bemutatása sajnos komoly hiányossága a könyvnek.

(5) Mit mondhatunk a fogalmak ontológiai státuszáról? Itt a legélesebb szembenállás az absztrakt, platonikus felfogás és a fogalmak mentális, pszichológiai realitásának az elismerése között feszül. (6a) Mi egy fogalom funkciója? Mi a fogalom szerepe, rendeltetése, célja, használata egy organizmus mentális repertoárjában? A könyv válasza ezekre a kérdésekre szintén az inferenciális szerep hangsúlyozása. (6b) Miért van egyáltalán szükségünk fogalmakra? Ezt a kérdést ebben az explicit formában a könyv nem teszi fel, és voltaképpen választ sem kapunk rá. A kérdésre adott standard kognitív pszichológiai válasz a fogalmak által lehetővé tett mentális gazdaságossággal érvel. Sokkal ökonomikusabb egy olyan kognitív háztartást elképzelnünk, amelyik mentális kategóriákkal vagy általános fogalmakkal dolgozik, mint egy olyat, ahol minden egyes partikuláris tárgyat kellene valahogyan fejben tartani. (7) Mit is állíthatunk a fogalmak szemantikájáról vagy referenciájáról, azaz a világgal való kapcsolatukról? A könyv bevallottan (44. lap) ezzel a kérdéssel sem foglalkozik részletesen. (8) Mit mondhatunk a fogalmi tartalom strukturáltságáról? A könyv ezzel a kérdéssel is foglalkozik, amikor elismeri, hogy a tartalmaknak szintaxisa és kompozicionalitása van.

(9) Mikor különböző két fogalom? Márton Miklós könyve 55. oldalán így válaszol: „Egyszerűbben fogalmazva: akkor beszélhetünk különböző fogalmakról, hogyha a két fogalmat ugyanazon kiegészítő tartal-

lommal különböző propozicionális tartalmakká egészíthetjük ki.”

(10) Hogyan szerveződnek a fogalmak az elmében és az agyban? Szándékosan hagytam ezt a kérdést legutoljára, hiszen ez az a probléma, amely a kognitív pszichológiában a legnagyobb figyelmet és kutatási programokat kapta. És voltaképpen ezzel a kérdéssel visszajutunk az első definíciós problémához is. Itt tehát a fogalomalkotás nagy magyarázó elméleteiről van szó, amelyek szinte mindegyike felveti az észlelés és a fogalomalkotás kapcsolatának problémáját. Márton Miklós könyvének talán legnagyobb hiányosságát tehát abban látom, hogy egyáltalán nem tárgyalja a fogalomalkotás alábbi nagy magyarázó elméleteit, és így nem végzi el azt a munkát, amelyet pedig ezeknek az elméleteknek az alapos és részletes szemrevételezésével el kellene végezni a konceptualista hitvallás védelme érdekében. Természetesen tudom, hogy ez óriási feladat, és ennek a munkának csak egy töredékére tudok vállalkozni jelen recenzióm keretében, de maga a munka elengedhetetlen lenne az érvelés szempontjából.

Itt és most nagyon röviden, szinte csak felsorolásszerűen tudom tárgyalni a fogalomalkotás nagy magyarázó elméleteit. A számbavétel után kettőt szeretnék kiemelni, amely támogatja a saját nem-konceptualista álláspontomat. A kognitív pszichológiában (ld. pl. Eysenck–Keane 1997) tehát az alábbi elméletek törekedtek a fogalmak szabatos meghatározására és a szerveződés problémájának a megoldására: (a) a meghatározó tulajdonságok modellje, (b) Collins és Quillian hálózatelmélete és modellje, (c) a jegyösszehasonlító elmélet, (d) a prototípuselmélet, (e) mintapéldány-elmélet, (f) a sémaelméletek (sémák, keretek és forgatókönyvek) (g) az ún. elmélet-elmélet, (h) Sperber konceptuális modularizmusa.

Ezen elméletek mindegyike egyébként választ ad az első, definíciós kérdésre is.

Például a híres prototípuselmélet szerint a fogalmak prototípusnak feleltethetőek meg, vagy egy szintén nagy karriert befutó elmélet szerint a fogalmak sémák stb. Murphy és Medin (1985) szintén igen jelentős elmélete szerint a fogalmak szerveződésének egyik legfontosabb jellegzetessége a koherencia. A fogalmi szerveződés koherenciáját a laikus, intuitív elméletek teremtik meg. A fogalmaknak ezen kép szerint a legfontosabb sajátossága, hogy naiv elméletekbe ágyazódnak. Ezért kapta ez a felfogás az elmélet-elmélet nevet. A madárról alkotott fogalmunkhoz például olyan elméletyszerű ismeretek is tartoznak, hogy tudjuk, hogy a madarak repülnek, fészket raknak, fiókákat nevelnek, menekülnek a ragadozók elől stb. Ezek a naiv elméletek tehát döntöttek a fogalmi szerveződésben. Az elmélet-elmélet egyébként igen nagy karriert futott be mind a kognitív pszichológiában, mind pedig a kognitív fejlődés kutatásában. A bennünket foglalkoztató konceptualista vs. nonkonceptualista vita szempontjából itt azt érdemes megjegyezni, hogy az elmélet-elmélet nem egyeztethető össze az észlelési tartalom konceptualista felfogásával, hiszen itt arról van szó, hogy az elméletek csak a fogalmi szerveződésben játszanak döntő szerepet, mert maga az észlelés még *elmélet-független*. A laikus elméletek nem játszanak szerepet egy észlelési aktusban. Ily módon tehát ez egy újabb érv az észlelési tartalom nonkonceptualista felfogása mellett.

A következő nem-konceptualista ellenérv az elme architektúrájának modularista felfogásából származik. Márton Miklós könyvében többször is találkozunk a nonkonceptualista Jerry Fodor munkásságával, de az ő nevéhez fűződő modularizmus expliciten nem kerül elő. Egy rendkívül híres és informatív idézettel szeretném illusztrálni Fodor radikális nem-konceptualista, moduláris hitvallását: „Az a gon-

dolat, hogy a kogníció átítatja az észlelést, összetartozik egy tudományfilozófiai ideával (s történetileg is kötődik hozzá), mely szerint elméleteink átfogóan megszabják megfigyeléseinket; azzal az antropológiai elképzeléssel, hogy értékeinket egészében kultúránk szabja meg; azzal a szociológiai gondolattal, hogy episztemológiai elkötelezettségeinket, ideértve különösen a tudományt, egészében osztályhelyzetünk determinálja; azzal a nyelvészeti ideával, hogy metafizikánkat minden részletre kiterjedően meghatározza szintaxisunk. Mindezek az ideák egyfajta relativista holizmusra mutatnak: [...] A lényeg: gyűlölöm a relativizmust. [...] a relativizmus igen nagy valószínűséggel téved. [...] Ha vannak képességek és modulok, akkor nem minden befolyásol minden mást, nem minden plasztikus” (Fodor 1996, Győri Miklós fordítása). (Egyébként lényegében véve ugyanerre az idézetre hivatkozik Pléh Csaba [1999] is, amikor a gondolkodás és a nyelv viszonyának különböző filozófiai és pszichológiai felfogásait mutatja be.)

A Fodor-féle modularista felfogás tehát összeegyeztethetetlen az észlelési tartalom konceptualista értelmezésével, de fontos megjegyezni, hogy a modularista táboron belül létezik egy ennél is radikálisabb felfogás. Röviden megfogalmazva arról van szó, hogy Fodor (1983) döntő különbséget tett a modulok és az úgynevezett központi rendszer között. Nála a központi rendszer szolgálja a fogalmi gondolkodást, a vélekedések rögzítését, az intelligens akció megtervezését stb. A központi rendszer reprezentációinak a szerveződéséért az úgynevezett gondolat nyelve (Fodor 1975) a felelős.

Dan Sperber (1994) radikális felfogása szakít ezzel a fodori distinkcióval és azt hirdeti, hogy maguk a fogalmak is modulárisan szerveződnek. A fogalom tehát nem más, mint egy mentális modul. Talán mondanom sem kell, hogy ez a sperberi el-

mélet még inkább összeegyeztethetetlen az észlelés konceptualista értelmezésével, hiszen itt döntő a moduláris észlelés és a fogalmi modulok enkapszuláltságának (önmagukba zártságának) az ismérése. Más szóval, a fogalmak nem befolyásolhatják a percepciót.

Márton Miklós könyvének 5. fejezetében részletesen bemutatja, hogy milyen szoros a kapcsolat az észlelési tartalom nem-konceptualista értelmezése és az intencionalitás naturalista megközelítése között. Magam ezzel a naturalista hozzáállással teljes mértékben egyetértek, hiszen azt vallom, hogy a hagyományos episztemológiai kérdések és problémák mára a kognitív pszichológia vagy a megismeréstudomány körébe tartoznak. Más szóval, egész munkásságomban az úgynevezett naturalizált ismeretelmélet (Quine 1999) keretében dolgozom. Ezért találok különösen öröndetesnek, hogy a naturalista hitvallás egyre nagyobb szerepet kap a hazai filozófiában és pszichológiában egyaránt (pl. Pléh 2003; 2010c).

Márton Miklós a szóban forgó fejezetben ismerteti Millikan elméletét. Magam is teljes mértékben egyetértek az amerikai filozófusnő egy korai (Millikan 1984) meglátásával, ami szerint a nyelv és a gondolkodás biológiai kategóriák. Szeretném ezt a meglátást itt és most egy kicsit továbbfejleszteni. Ezen megközelítés szerint tehát nemcsak a nyelv és a gondolat biológiai kategóriák, hanem az ezekhez szorosan kapcsolódó fogalmak, vélekedések, proposíciók és következtetések is. Ha ezt elfogadjuk, akkor ezekre a kategóriákra alkalmazhatjuk a biológia egyik népszerű ágának, az etológiának a megközelítését. Az etológiában igen híresek és megkerülhetetlenek Tinbergen vizsgálati szempontjai (lásd Csányi 1999, 10): „1. a viselkedési *mechanizmus* természete, 2. a viselkedés *funkciója*, 3. a viselkedés *ontogenezise*, 4. a viselkedés *evolúciója*”. Ezek-

kel a szempontokkal kapcsolatban azt kívánom megjegyezni, hogy ezek mindegyike alkalmazható a nyelv, a fogalmak, gondolatok, vélekedések, proposíciók és következtetések stb. vizsgálatára is. Ez önmagában is egy komoly biológiai-funkcionalista kutatási program, amelynek szintén csak a töredékével tudok ebben a recenzióban foglalkozni.

Vegyük újra a fogalmakat! (1) A fogalmak természetével kapcsolatban számos eredménnyel már a fentiekben találkozunk. (2) A fogalmak funkciójával is megismerkedhettünk, de fontos hangsúlyozni, hogy az etológiai-biológiai megközelítés az *evolúciós* funkciót emeli ki, tehát pontosan azt, amit Millikan sajátos (*proper*) funkciónak tart. Más szóval azt, hogy a fogalmak miként szolgálják az egyed túlélését, fennmaradását és szaporodását. (3) A fogalmak ontogenezisééről alább lesz szó, csakúgy, (4) mint a fogalmak evolúciójáról.

Ebben a naturalisztikus keretben lehet föltenni azt a kérdést, hogy miként illeszkednek a fogalmak a természet rendjébe. Márton is szépen és világosan mutatja be, hogy naturalizmuson a tisztán természeti terminusokban való magyarázatot értjük. Ne feledjük azonban el, hogy az intencionalitás naturalizálása során arra törekszünk, hogy a mentálisat nem-intencionális fizikai jelenségekre vezessük vissza. Voltaképpen ez a program áll a kognitív idegtudomány központjában, amikor az érzékelés, észlelés, figyelem, emlékezet, gondolkodás, nyelv, tudat, elmeolvasás stb. alapvetően természeti-biológiai alapjait keresik az agyban. S rögtön tegyük hozzá, hogy ez a naturalista és biológiai program még akkor is érvényes, ha azt valljuk, hogy a fogalmak szociális kategóriák. Ezt hirdette például Durkheim, vagy nyomában Piaget (2005), de ezt hangsúlyozza a kortárs kognitív szociológia is (pl. Zerubavel 1997). Akár biológiai, akár szociális a fogalmak természete, mindkét esetben lehetőség van azok ideg-

tudományi, naturalisztikus vizsgálatára. Az utóbbi esetben ez a tudomány az úgynevezett szociális idegtudomány (pl. Cacioppo et al. 2006), vagy az úgynevezett neuroszociológia (pl. Franks 2010).

III. NONKONCEPTUALISTA ELLENÉRVEK A KOGNITÍV FEJLŐDÉS KUTATÁSÁBÓL

Voltaképpen már egy idetartozó fontos ellenérvet láttunk a fentiekben tárgyalt Elizabeth Spelke munkásságából. Márton Miklós conceptualista felfogásával szemben egy további fontos nem-conceptualista ellenérv található Jean Mandler kutatásaiban. Az amerikai pszichológusnő kutatási területe a csecsemőkori kategorizáció és fogalomalkotás. Márton Miklós könyvében csak egy-két utalás erejéig szerepelnek egyedfejlődési eredmények, ezért tartom fontosnak megjegyezni, hogy valójában a kognitív fejlődést tekintve egy külön „iparág” foglalkozik a csecsemőkori fogalmi képességekkel. Ezen belül talán a legnagyobb figyelmet a *tárgyfogalom* csecsemőkori kialakulása kapja. Ez a terület azonban napjainkban egy elméleti „csatatér”, ahol a tárgyállandóság megjelenésének időpontja és mikéntje igen sokféle értelmezést kap (Kiss 2001). Mandlerék kutatásai szerint az egyéves csecsemő már rendelkezik bizonyos fogalmakkal, ilyenek például az állatok, vagy a közlekedési eszközök. A nonconceptualista ellenérvem szempontjából releváns Mandler úgynevezett képséma-fogalma. Mandler (1992) a képsémákat voltaképpen a kognitív nyelvészekről veszi át, és alkalmazza a csecsemők reprezentációs rendszerének leírására. A képsémák valójában egy bizonyos típusú *reprezentációs formátumot* jelentenek, ami a percepció és a valódi fogalmak között található. A képsémák kialakítása az úgynevezett perceptuális analízis eredmé-

nye, tehát sokat megőriznek a képek analóg jellegzetességeiből, ugyanakkor már bizonyos általánosításokat is magukban foglalnak, már *majdnem* fogalmak. Még nem valódi fogalmak, hanem csak sémák, mint például a megtartás, a tartalmazás, az ágencia képsémái. Talán most már mondanom sem kell, hogy a képsémák mint sajátos reprezentációs módok léte szintén összeegyeztethetetlen a konceptualista felfogással, hiszen ezek még nem valódi fogalmak, de az észlelésből származnak.

Szinte ugyanezt állíthatjuk Mandlerék (pl. Mandler 2004) ún. perceptuális kategória fogalmáról. A perceptuális kategóriák is megelőzik a valódi fogalomalkotást, de ezek is sajátos reprezentációs képződmények, amelyek azt tartalmazzák, hogy egy tárgy miként néz ki. Ezek is az észleléshez, vagy egy kicsit konkrétan, a képekhez állnak közelebb.

Márton Miklós könyvében többször is hivatkozik a népi pszichológiára. Ugyanakkor a könyvben igen fontos szerepet játszik az észlelés és a vélekedés közötti viszony megfogalmazása. Eszerint az észlelés és a vélekedés között igazolási-indokadási viszony áll fenn. Valójában ez a tétel is egy népi pszichológiai igazság. „Hiszem, ha látom.” Hangzik a népi pszichológiai szólás. Itt igen fontos megjegyezni, hogy a megismeréstudományban magának a népi pszichológiának a jellegzetességei, illetve elsajátítása külön empirikus kutatási terület (lásd pl. Kiss 2005). Ezen belül egy külön fejezet az észlelés és a vélekedés, valamint az észlelés és a gondolkodás kapcsolatának empirikus vizsgálata.

A vélekedéseket illetően hasonlóképpen járhatunk el, mint fentebb a fogalmakkal kapcsolatban tettük. Márton Miklós könyvében kibontakozik előttünk egy vélekedéelmélet. Vegyük itt is sorra a legfontosabb kérdéseket! (1) Mi egy vélekedés? A könyvből az derül ki, hogy a vélekedések pozicionális attitűdöknek

tekinthetők, amelyek fogalmakból épülnek fel. (2) Honnan származnak vélekedéseink? Mi a vélekedések eredete? A szerző foglalkozik ezekkel a kérdésekkel, s voltaképpen az alábbi válaszlehetőségek merülnek fel: (a) a tapasztalatból, vagyis az észlelésből, (b) más vélekedésekből, vagyis magából az elméből, (c) a vélekedések veleszületettek. (3) A második kérdés a következőképpen is feltehető: Mikortól rendelkeznek a gyerekek vélekedésekkel? (4) Mikortól és hogyan értik meg a gyerekek a vélekedéseket? (5) Mely agyterületek felelősek a vélekedésekért? (6) Mely agyterületek felelősek a vélekedéstulajdonításért? A könyv a 3–6-os kérdésekkel érdemben nem foglalkozik, ezért itt nagyon röviden kitérek rájuk.

Saját nem-konceptualista álláspontomat támasztja alá az az empirikus eredmény, hogy az ontogenezis során a gyerekek mintegy egy évvel korábban értik meg a percepciót, mint a vélekedést, vagy a gondolkodást (Bartsch–Wellman 1995). Ehhez kapcsolódik még az az eredmény is, hogy a látást a gyerekek jóval korábban értik, mint a vélekedéseket. Életkorra lebontva ez azt jelenti, hogy a kétéves gyermekek már értik a látást és a percepciót, míg a hitek, vélekedések, gondolatok megértése csak hároméves korban alakul ki. Ezen eredmények szerint a népi pszichológiában is elkülönül az észlelés és a fogalmi gondolkodás. Egy további fontos nem-konceptualista kognitív idegtudományi adalék, hogy jelenleg úgy tűnik, hogy az észleléstulajdonítás és a vélekedéstulajdonítás elkülönült agyterületeket vesz igénybe (Saxe et al. 2004). Itt még természetesen komoly kognitív idegtudományi munka van hátra, de ezen kezdeti képalkotási eredmények standard értelmezése szerint az elkülönült agyterületek eltérő pszichológiai mechanizmusokért felelősek.

(7) Mikor igazolt egy vélekedés? A könyvben erre a kérdésre alapvetően két

eltérő válasz fogalmazódik meg. Az első szerint – miként azt az előbb láttuk – az észlelés igazolja a vélekedéseket, a második lehetőség szerint vélekedéseket csak más vélekedések igazolhatnak. Talán most már mondanom sem kell, hogy a fentiekben röviden bemutatott biológiai-funkcionalista keretben a vélekedésekkel kapcsolatban is fel lehet tenni a tinbergeni négy kérdést: (a) Mi a vélekedés természete? (b) Mi a vélekedés biológiai funkciója? (c) Milyen a vélekedés egyedfejlődése? (d) Mit mondhatunk a vélekedés evolúciójáról?

IV. NEM-FOGALMI TERMÉSZETŰ ÉRVEK AZ EVOLÚCIÓBÓL

Megítélésem szerint a törzsfajlódási-evolúciós fejlemények is az észlelési tartalom nem-fogalmi természetét támogatják. Napjainkban azt láthatjuk, hogy az állati fogalomalkotás problémája egy rendkívül vitatott terület, ahol pró és kontra érvek egyaránt megjelennek. Tudjuk persze, hogy a behaviorista, tanuláselméleti hagyományban születtek állatkísérletek a fogalombirtoklás alátámasztása végett, azonban ezek az empirikus munkák a fentiekben már röviden érintett diszkriminációs kritériumot alkalmazták. Ezt az egész igen szerteágazó és bonyolult problémakört tehát azzal a tézissel zárhatjuk le, hogy az állatok nyilvánvalóan észlelik a környezetüket, de a valódi fogalmakkal való rendelkezés ténye náluk igen vitatott.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Ebben a könyvszemlében amellet érveltem, hogy az észlelési tartalom nem-fogalmi természetű, ami élesen szemben áll Márton Miklós konceptualista értelmezésével. Röviden felsorakoztatva a kognitív pszichológia alábbi nem-konceptualista

érveit tekintettem át: (1) Wundt ingerhiba fogalmát, (2) Broadbent információfeldolgozási modelljét, (3) Julesz Béla korai látásról szóló elképzelését, (4) Spelke munkásságát, (5) a fogalomalkotás úgynevezett elmélet-elméletét, (6) Fodor modularista felfogását, (7) Sperber konceptuális modularizmusát, (8) Mandler úgynevezett képsémáit, (9) Bartsch és Wellman eredményeit a népi pszichológia egyedfejlődéséről, (10) Saxe és munkatársai kognitív idegtudományi érveit és (11) általános evolúciós megfontolásokat.

Igen tanulságos megjegyezni, hogy Pléh Csaba (1999) már korábban is idézett, szinte kismonográfia terjedelmű tanulmányának a címében az alábbi kérdést veti fel: „Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának a megoldásához?” A szerző válasza erre a kérdésre az, hogy nem. Hasonlóképpen feltehetjük azt a kérdést, hogy hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások az észlelési tartalom konceptualista vs. nonkonceptualista értelmezése filozófiai problémájának megoldásához. Az én válaszom ez utóbbi kérdésre az, hogy igen, hozzájárulhatnak. Válaszom tehát pontosan az ellenkezője Pléh Csaba állásfoglalásának, s remélem, az egész recenzió naturalista szemlélete meggyőzi majd az olvasót álláspontom igazáról.

IRODALOM

- Bartsch, K. – H. M. Wellman 1995. *Children Talk about the Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Cacioppo, John – Penny S. Visser – Cynthia L. Pickett (szerk.) 2006. *Social Neuroscience. People Thinking about Thinking People*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Csányi Vilmos 1999. *Az emberi természet. Humán-etológia*. Budapest, Vince Kiadó.

- Eysenck, Michael W. – Keane, Mark T. 1997. *Kognitív pszichológia. Hallgatói Kézikönyv.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Fodor, Jerry 1975. *The Language of Thought.* Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind.* Cambridge/MA, MIT Press.
- Fodor, Jerry 1996. Összefoglalás az elme modularitásához. In Pléh Csaba (szerk.) *Kognitív tudomány.* Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 197–206.
- Franks, David 2010. *Neurosociology. The Nexus between Neuroscience and Social Psychology.* Springer.
- Julesz Béla 2000. *Dialógusok az észlelésről.* Budapest, Typotex Kiadó.
- Kiss Szabolcs 2001. A tárgyfogalom kialakulása az egyedfejlődés során. *Pszichológia.* 3. 249–267.
- Kiss Szabolcs 2005. *Elmeokvasás.* Budapest, Új Mandátum.
- Kovács Iлона 2004. *Visual Integration: Development and Impairments.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Mandler, Jean 1992. How to Build a Baby II: Conceptual Primitives. *Psychological Review.* 99. 587–604.
- Mandler, Jean 2004. *The Foundations of Mind. Origins of Conceptual Thought.* Oxford, Oxford University Press.
- Millikan, Ruth G. 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories.* Cambridge/MA, MIT Press.
- Murphy, G. L. – Medin, D. L. 1985. The Role of Theories in Conceptual Coherence. *Psychological Review.* 92. 289–316.
- Piaget, Jean 2005. *Szociológiai tanulmányok.* Budapest, Osiris.
- Pléh Csaba 1999. Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához? In Neumer Katalin (szerk.) *Nyelv, gondolkodás, relativizmus.* Budapest, Osiris. 35–165.
- Pléh Csaba 2003. *A természet és a lélek.* Budapest, Osiris.
- Pléh Csaba 2010a. *A lélektan története.* Budapest, Osiris.
- Pléh Csaba 2010b. „...A hajlékony idegrendszeri hálózatalakulás az optimista rehabilitációkép alapja...” A fogyatékoság jelensége a kognitív tudományban. In Zászkaliczky Péter – Verdes Tamás (szerk.) *Tágabb értelemben vett gyógypedagógia.* Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – ELTE Bárczi Gusztáv Gyógypedagógiai Kar. 269–283.
- Pléh Csaba 2010c. Naturalizmus a pszichológiában? *Magyar Filozófiai Szemle.* 54. 79–86.
- Quine, Willard Van Orman 1999. Naturalizált ismeretelmélet. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény.* Budapest, Áron Kiadó. 369–382.
- Saxe, R. – S. Carey – N. Kanwisher 2004. Understanding Other Minds: Linking Developmental Psychology and Functional Neuroimaging. *Annual Review of Psychology.* 55. 87–124.
- Spelke, Elizabeth 1991. Physical Knowledge in Infancy: Reflections on Piaget's Theory. In S. Carey – R. Gelman (szerk.) *Epigenesis of the Mind: Essays in Biology and Knowledge.* Hillsdale/NJ, Erlbaum.
- Sperber, Dan 1994. The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations. In Lawrence A. Hirschfeld – Susan A. Gelman (szerk.) *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture.* Cambridge, Cambridge University Press. 39–67.
- Zerubavel, Eviatar 1997. *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology.* Cambridge/MA, Harvard University Press.

A Bécsi Kör Magyarországon¹

A kötet az Institut Wiener Kreis és az ELTE Logika Tanszékének szervezésében a 2007–2008-as akadémiai évben lebonyolított négy kétnyelvű (német és angol) workshopnak és a 2008 májusában Bécsben tartott kétnyelvű zárókonferenciának az előadásait tartalmazza. Ez a harmadik magyar vonatkozású könyv, amely az Institut Wiener Kreis gondozásában jelenik meg. A korábban megjelent könyvek egy-egy kiváló magyar tudós és filozófus, Neumann János² és Lakatos Imre³ életművével foglalkoztak. A jelen kötet a magyar tematikájú könyvek sora mellett a Bécsi Kör nemzetközi recepcióját feldolgozó kötetek sorába is beleillik. Ebben a sorban eddig többek között a Bécsi Kör lengyelországi,⁴

cambridge-i⁵ és északi országokbeli⁶ kapcsolatait és recepcióját feltáró kötetek jelentek meg. A könyvbe kilenc angol nyelvű és három német nyelvű írás került be, amelyek a bevezető tanulmányt leszámítva három tematikus blokkba vannak osztva (Filozófiatörténet, Fizika és Logika).

Rédei Miklós és Friedrich Stadler rövid, vázlatos bevezető tanulmánya (*Austria-Hungary in Philosophy and Science: A Search for the Evidence*) Ernst Mach és a Bécsi Kör hazai recepcióját, valamint magyar tudósok és gondolkodók Bécsi Körhöz, illetve a Kör tagjaihoz fűződő viszonyát tekinti át. A cikk számos egyéb mellett olyan témákat érint, mint a Galilei Kör és Polányi Károly munkássága a század elején; Neumann János és Kurt Gödel vitája Gödel Második nemteljességi tételének kapcsán; a „Harmadik Bécsi Kör” kapcsolata Lakatos Imrével és Karl Popperrel. A fentiek mellett kitér mai, a Bécsi Kör hatását is magán viselő kutatásokra, mint a „Budapest School” kutatásai

¹ András Máté – Miklós Rédei – Friedrich Stadler (szerk.) 2011. *The Vienna Circle in Hungary*. Wien – New York, Springer. 300.

² Miklós Rédei – Michael Stölzner (szerk.) 2000. *John von Neumann and the Foundation of Quantum Physics*. Dordrecht, Kluwer. 371.

³ George Kampis – Ladislav Kvasz – Michael Stölzner (szerk.) 2002. *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. Dordrecht, Kluwer. 382.

⁴ Jan Wolenski – Eckehart Köhler (szerk.) 1998. *Alfred Tarski and the Vienna Circle: Aus-*

tro-Polish Connections in Logical Empiricism. London, Springer. 356.

⁵ Galavotti, Maria Carla (ed.) 2005. *Cambridge and Vienna. Frank P. Ramsey and the Vienna Circle*. Dordrecht, Springer. 256.

⁶ Juha Manninen – Friedrich Stadler (szerk.) 2010. *The Vienna Circle in the Nordic Countries*. Dordrecht, Springer. 326.

a kauzalitásról, illetve a relativitáselmélet elsőrendű nyelven történő formalizálása, melyet a Rényi Alfréd Matematikai Kutatóintézet Algebrai Logika Osztályának kutatói végeznek.

A filozófiatörténeti blokkban szereplő négy tanulmány a Bécsi Körhöz köthető, illetve a századelőn tevékenykedő magyar szerzőkkel foglalkozik. Két tanulmány foglalkozik a Bécsi Kör magyar tagjának, Juhos Bélának az életével és munkásságával. Ambrus Gergely írásának (*Juhos' Anti-physicalism and his Views on the Psychophysical Problem*) elsődleges célja Juhos Bélának a test-elme (pszichofizikai) vitában elfoglalt álláspontjának az áttekintése. Ennek hátteréről bemutatja a Bécsi Körben lezajlott fizikalizmus-vitát és az annak részét képező protokolltétel-vitát. Juhos tanárával, Moritz Schlickkel együtt Rudolf Carnap radikális fizikalizmusa és behaviorizmusa ellen érvelt. Ellenvetések az inkorrigibilis, véglegesen biztos állítások (Konstatierungen) feltételezésén alapultak. Ambrus részletesen bemutatja Juhos antifizikalista érveit (Hétköznapi használat érv, Tudatlanság érv, Korrigálhatóság érv). Ezután összegzi az inkorrigibilis állítások létezésével szemben – esetenként évtizedekkel később – felhozott érveket, valamint a Juhos által adott vagy a Juhos szellemében adható válaszokat.

Mint ismeretes, a Bécsi Kör tagjai közül csupán Victor Kraft és Juhos Béla maradt a világháború alatt és azt követően Bécsben. Wolfgang Reiter életrajzi tanulmánya (*Wer war Béla Juhos?*) Juhos pályájának világháború utáni szakaszára koncentrált. Emellett Reiter rövid betekintést ad Juhos '60-as években megjelent, a fizika filozófiai interpretációjával foglalkozó könyveibe is.⁷

⁷ Béla Juhos – Hubert Schleicher 1963. *Die Erkenntnislogischen Grundlagen der Klassischen Physik*. Berlin, Duncker–Humblot, 119 és Béla Juhos 1967. *Die Erkenntnislogi-*

Zemplén Gábor írásában (Early 20th Century Conventionalism in Hungary. A Case for Győző Zemplén's Reappraisal) Henri Poincaré és a konvencionalizmus hazai recepcióját mutatja be. Vizsgálódásának középpontjában az első világháborúban fiatalon elhunyt fizikus, Zemplén Győző áll, aki a konvencionalizmus első hazai képviselőjének tekinthető. A cikk röviden kitér Zemplén Győző életére, valamint tárgyalja az 1906-ban a *Szerda* hasábjain megjelent *A Tudomány Értéke* című írását.

Az orvos és kutató Fischer Antal 1919 és 1926 között végezte tanulmányait Bécsben. A számos tanulmányt és könyvet publikáló Fischer fiatal orvosdoktorként egy aacheni reumakutató intézetben dolgozott 1933-ig, 1946 és 1971 között a Budapesti Orvostudományi Egyetemen tanított. A filozófiatörténészek érdeklődését Bécsben a Springer kiadónál két kiadásban (1947 és 1967) megjelent *A tudományos megismerés filozófiai alapjai*⁸ című könyve keltette fel. Kókai Károly tanulmányában (*Anton Fischers philosophische Grundlagen der Wissenschaftlichen Erkenntnis*) bemutatja az ismeretelméletet orvosi és biológiai témákon keresztül megközelítő könyvet, annak kapcsolódását a Bécsi Kör filozófiájához, majd szélesebb nemzetközi kontextusban helyezi el.⁹

schon Grundlagen der Modernen Physik. Berlin, Duncker–Humblot, 247.

⁸ Fischer, Anton 1947/1967. *Philosophische Grundlagen der Wissenschaftlichen Erkenntnis*. Wien, Springer.

⁹ Fischer Antal életéről és munkásságáról 2009-ben a Német–Magyar Filozófiai Társaság szervezésében tartottak konferenciát, melynek előadásai magyar és német nyelven is elérhetőek. Boros Gábor (szerk.) 2009. *Fischer Antal – Anton Fischer élete és a Bécsi Kör filozófiájához fűződő kapcsolata*. A Német–Magyar Filozófiai Társaság Közleményei 3. 80. URL = http://www.doki.net/tarsasag/labor/upload/labor/document/Boros_NFMT3_Fischer_HT.pdf

A szimbolikus logika magyarországi recepciójáról szóló írásában (*Die Rezeption der neuen Logik in Ungarn*) Máté András első-sorban Kalmár Lászlóval, Péter Rózsával és Ruzsa Imrével foglalkozik. A tanulmány a hazai olvasók számára Pauler Ákos tanítványai: Bencsik Béla, Lehner Ferenc és Pozsonyi Frigyes, valamint Mátrai László logikáról szóló írásainak tárgyalása miatt érdekes. Máté az általuk e témakörben írt könyveiket, illetve az *Athenaeum* folyóiratban a 30-as és 40-es években megjelent cikkeiket és recenzióikat dolgozza fel, a szekunder irodalomban először.

A Máté András előadása kapcsán mutatkozó nemzetközi érdeklődés hatására a kötetbe bekerült Kalmár László *A matematikai egzaktitás fejlődése a szemlélettől az axiomatikus módszerig*¹⁰ címen 1941-ben elhangzott előadásának fordítása is (*The Development of Mathematical Rigor from Intuition to Axiomatic Method*; Zvolenszky Zsófia fordítása).

A további írások módszerükben, témaválasztásukban kapcsolódnak a Bécsi Körhöz. A Rényi Alfréd Matematikai Kutatóintézet Algebrai Logika Osztályának kutatóinak három tanulmánya szerepel a kötetben. Andréka Hajnal, Madarász Judit, Németi István, Németi Péter és Székely Gergely a Bécsi Kör célkitűzéseit próbálják megvalósítani a modern logika azóta rendelkezésre álló eszközeivel. Tanulmányukban (*Vienna Circle and Logical Analysis of Relativity Theory*) a speciális és általános relativitáselméletet vizsgálják a „reverse mathematics” módszerével analóg módon.

A csoport kutatásaira úgy is tekinthetünk, mint amely olyan típusú kérdésekre keresi a választ, mint hogy „miért nem mozdoghat egyetlen megfigyelő sem gyors-

sabban a fénynél?”. Székely Gergely írásában (*On Why-Questions in Physics*) a „reverse mathematics” inspirálta módszer formális leírásának kezd neki. Először definiálja, hogy egy elmélet mikor tekinthető egy miért-kérdésre adott válasznak, majd módszereket ad különböző elméletek összehasonlítására.

Madarász Judit és Székely Gergely a newtoni és a relativisztikus dinamikát axiomatizálják és hasonlítják össze (*Comparing Relativistic and Newtonian Dynamics in First-Order Logic*). Az ugyanazon elsőrendű nyelven formalizált elméletek mindössze egyetlen axiómában különböznek egymástól. A cikk meglepő eredménye, hogy az a newtoni dinamikából következő, természetes és ártalmatlannak tűnő állítás, miszerint a tömegpontrendszerek helyettesíthetők a súlypontjukkal, inkonzisztens a relativisztikus dinamikával.

Kvasz László a geometria és az algebra fejlődésének episztemológiai rekonstrukciójára fejlesztett ki a tractatusi képelméleten alapuló módszert, melynek lényege a nyelv leképezési formájának (pictorial form) vizsgálata.¹¹ Az itt szereplő tanulmányában (*Classical Mechanics between History and Philosophy*) a klasszikus mechanika nyelvét vizsgálja Newtontól Lagrange-ig.

Az elterjedt nézet szerint az einsteini speciális relativitáselmélet és a rivális lorentzi elmélet két különböző, ám empirikusan ekvivalens elmélet a téridőről. E. Szabó László állítása szerint (*Lorentzian Theories vs. Einsteinian Special Relativity – A Logico-Empiricist Reconstruction*) többről van szó, mégpedig arról, hogy a két elmélet azonos. A két elmélet ugyanis mást és mást ért tér- és idő-koordináták alatt. Azaz nem arról van szó, hogy lenne két elmélet, egy G_1 és

¹⁰ Kalmár László 1986. A matematikai egzaktitás fejlődése a szemlélettől az axiomatikus módszerig. In uő. *Integrállevél*. Szerk. Varga Antal. Budapest, Gondolat. 37–61.

¹¹ Kvasz módszeréről bővebben lásd Kvasz, Ladislav 1998. History of Geometry and the Development of the Form of Its Language. *Synthese*. 116/2. 141–186.

egy G_2 ugyanarról az M téridőről, és ezek ($G_1(M)$ és $G_2(M)$) empirikusan ekvivalensek, hanem arról, hogy van egy G_1 és egy G_2 elmélet, ám G_1 egy M_1 téridőről szól, G_2 pedig egy M_2 téridőről. A két elmélet azonossága pedig azt jelenti, hogy mind a két elmélet szerint fennáll $G_1(M_1)$ és $G_2(M_2)$ is.

Meg kell jegyezni, hogy a kötetben sajnos maradt pár zavaró szerkesztési hiba. Több esszében nincsenek beszámozva a fejezetek, noha a szerző a szövegben szám szerint utal rájuk. Az Algebrai Logika Osztály kutatói által írt cikkekben

pedig részben összekeveredtek a cikkek hivatkozásai.¹²

A beválogatott esszék között olyanok is szerepelnek, amelyek csak lazán kapcsolódnak Magyarországhoz és a Bécsi Körhöz. Ezzel együtt a kötet remek betekintést ad a századelő magyar filozófiájának történetébe, és számos további kutatásra érdemes témát vet fel. Emellett bemutatja a Bécsi Kör filozófiája által is inspirált, jelenleg is folyó kutatásokat. Ez a könyv jó kiindulópont lehet mindenki számára, aki az adott korról kíván foglalkozni.

¹² Az *On Why-Questions in Physics* és a *Comparing Relativistic and Newtonian Dynamics in First-Order Logic* cikkek egyes hivatkozásai a *Vienna Circle and Logical Analysis of Relativity Theory* cikk hivatkozásaira mutatnak.

E számunk szerzői

- BÁCS GÁBOR (PhD) a Kaposvári Egyetem adjunktusa, fő kutatási területe az analitikus metafizika. • E-mail: bacs.gabor@ke.hu
- FARKAS KATALIN (DSc) a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén tanít, a Közép-európai Egyetem tudományosrektor-helyettese. Főbb kutatási területei a kortárs elmefilozófia, a metafizika és Descartes. • E-mail: farkask@ceu.hu
- FEHÉR M. ISTVÁN egyetemi tanár (ELTE BTK, Filozófia Intézet), az MTA levelező tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia egyes áramlatai, elsősorban a német idealizmus, a fenomenológia, az egzisztencializmus, a hermeneutika, az életfilozófiai és a neomarxista áramlatok. Legutóbbi könyve: *Schelling – Humboldt: Idealismus und Universität. Mit Ausblicken auf Heidegger und die Hermeneutik*. Frankfurt/Main – Berlin – New York, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. 2007. • E-mail: feher@ella.hu
- KOCIS LÁSZLÓ (PhD) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének adjunktusa, fő kutatási területe: analitikus metafizika, nyelvfilozófia, igazságelméletek. • E-mail: kocsis.laszlo@pte.hu
- LÁNG BENEDEK egyetemi docens, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen oktat humán és társadalomtudományi tárgyakat. Tudománytörténész, az elfogadott és elutasított tudomány határterületeit vizsgálja mind történeti, mind elméleti szempontból. E kérdéskörrel több könyve jelent meg magyarul és angolul. • E-mail: Benedeklang@gmail.com
- MÁRTON MIKLÓS (PhD) egyetemi tanársegéd az Eötvös Loránd Tudományegyetem Jogi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a kortárs nyelvfilozófia és észleléselemélet, illetve Hegel analitikus értelmezései. • E-mail: marton@ajk.elte.hu
- OLAY CSABA (1970) ELTE BTK Filozófiai Intézet, kutatási terület: 19–20. századi kontinentális filozófia. Legutóbbi könyve (Ullmann Tamással): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan. 2011. • E-mail: olay.csaba@btk.elte.hu
- PÖNTÖR JENŐ az ELTE doktorandusza. Fő érdeklődési területei: elmefilozófia, metafizika, ismeretelmélet. • E-mail: gilszepe@gmail.com
- TENGELYI LÁSZLÓ (1954) egyetemi tanár, Bergische Universität Wuppertal (Németország), kutatási területe az antik filozófia, Kant és a német idealizmus, a német és francia fenomenológia, hermeneutika. Legutóbbi könyve (Hans-Dieter Gondekkel): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 2011. • E-mail: tengelyi@uni-wuppertal.de
- TŐZSÉR JÁNOS (1970) az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjának tagja. Kutatási területei: elmefilozófia, metafizika, észleléselemélet. Legutóbbi könyve: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 2009. • E-mail: jantozser@gmail.com

Summaries

Life Experience in Primal Christianity and Eschatological Time Martin Heidegger's Early Lecture Course on the Phenomenology of Religion

ISTVÁN M. FEHÉR

The turning away from theoretical comportment and the concurrent attempt to gain a new access to life as it is being pre-theoretically enacted and lived – the effort to go back to original experience and to find a conceptuality adequate to it – are parallel developments in German philosophy and theology at the turn of the 19th and 20th centuries. In his effort to find a hermeneutic return to “life”, for the young Heidegger – as is shown by his lectures on the phenomenology of religion – primal Christianity appeared as a fundamental paradigm. It was by the hermeneutic transformation of Husserlian phenomenology that Heidegger attempted to make life accessible – life as it was experienced in primal Christianity and had been described in the Epistles of Paul. From this perspective, the religious-theological relevance of the interrelated structure of “Erlebnis”, “experience”, and “understanding” originates from the hermeneutic-phenomenological thematization of the believing comportment, of how the believer enacts his/her faith. The paper undertakes the attempt to reconstruct the young Heidegger's path of thinking with an eye to some major themes of the phenomenology of religion course, with special regard to the kairological conception of time elaborated in it.

In Defense of Historical Experience On Paul Ricœur's Debate with Hayden White

LÁSZLÓ TENGELYI

Paul Ricœur highly appreciates the “dynamic structuralism” of Hayden White. Yet, he enters into a debate with White's approach to history. The controversy revolves around the constitution of the historical field. White maintains that it is solely the *discourse of the historian* that constitutes the historical field; that is why the task of a metahistorical investigation consists in an analysis of the tropological structure and the explicative modes characteristic of this discourse. In contrast, Ricœur considers *life in history* as the very basis of all constitution of the historical field; that is why he tries to replace White's dynamic structuralism by a hermeneutic phenomenology of historical experience. However, due to the dynamic character of White's structuralism, even the metahistorical approach to history allows us to recognize, at least, some traces of historical experience. Indeed, several traces of this kind are to be discovered in the studies White consecrates to the great 19th-century historians and philosophers of history. Yet, this fact does not obfuscate the clear difference between the two thinkers. It is only Ricœur who assigns to historical experience a fundamental role in the very constitution of the historical field.

However, as far as the precise description of this role is concerned, there is also a certain difference between *Time and Narrative*, on the one hand, and *Memory, History, Oblivion*, on the other. In the first work, Ricoeur emphasizes mainly the idea of a redescription or refiguration of reality by narratives. By contrast, in the second work, he arrives to make clear that a true reconstruction of the past does not depend solely upon a purely epistemological approach to history, but it requires also an ontological analysis of what may be designated as our “historical condition”. It is in this ontological analysis that memory and oblivion find their place – a place which reveals itself, by the way, to be a central one.

Unregulated Experience

Interpreting Experience in Gadamer and Adorno

CSABA OLAY

In my paper it is argued that non-standardised, unregulated experience has been discussed by both Gadamer and Adorno in an instructive way. Experience, as understood by these authors, refers to the appearance of something new, unexpected, and this might be called the event model of experience, as opposed to the regularity model of experience. Modern philosophy usually regards experience to be a set of regularities delivered by the senses, but I demonstrate that the regularity conception is not sensitive at all to the problem of experiencing something new. Gadamer’s hermeneutics can be globally taken as a description of not standardizable experiences, and his thorough account of the negativity of experience constitutes an important step in his theory. Adorno, on the other hand, set himself the elaboration of the significance of what he calls the non-identical as a basic philosophical task. Non-identical in his conception refers to the radically singular in its individuality that cannot be grasped by whatever conceptuality. Directed against the dominating character of every concept, Adorno tries to prepare for what is not identical. My paper gives an in-depth analysis of these two views, and also highlights their problematic aspects.

Perceptual Experience

KATALIN FARKAS

This is a partial defense of a certain theory of perceptual experiences. The characteristic feature of perceptual experiences is that they present an experience-independent world to the perceiver. According to the position defended here, in their original form, sensory experiences are mere modifications of consciousness: they lack any intentional, representational or presentational features. However, when sensory qualities are presented to subjects in a systematic, predictable, coherent and highly predictable manner, we have a tendency to locate the origin of these qualities in the experience-independent world. The paper illustrates with an example how such a process may endow an experience with an experience-independent object.

Perceptual Error and Perceptual Qualities

ZOLTÁN JAKAB

The present paper examines the tenability of the primary-secondary quality distinction in light of some current theories of perception and relevant empirical data. It is argued that the distinction can be maintained, and we offer a more precise characterization of what the difference consists in. First we examine what revelation traditionally means in color perception, and then offer an alternative concept of revelation that we claim applies to visual perception of shape, but not to that of color. Then we suggest some differences in mental representation and perceptual processing that underlie the latter sort of revelation (which we call *conceptual revelation*). Comparing shape and color perception we argue that for conceptual revelation to obtain in a given perceptual modality, perceptual representations of particular stimuli need to be structured and veridical. Our visual perception of shape satisfies this criterion, whereas color perception does not. To spell out more exactly the veridicality criterion, we examine the different types of perceptual error, and argue that only one of the examined types affects conceptual revelation.

Privacy vs. Materialist Substance Monism

MÁRTON MIKLÓS – TÓZSÉR JÁNOS

We have several basic intuitions about our conscious experiences. One of them is the privacy thesis according to which a certain conscious experience cannot belong to more than one subject. That is, it is impossible that two or more subjects have the same conscious experience. In our paper we argue for the claim that this privacy thesis is inconsistent with any form of substance monism, including reductive and non-reductive physicalism, and property dualism. We present several thought experiments in which the following is the case: (1) Two persons have conscious experiences at the same time. (2) The physical entities responsible for the conscious experience are the same in the case of the two persons. Then we go through the most well-known substance monist theories (such as identity theory, local or global supervenience theory, property dualism), and show that none of them provides a basis for holding that the experiences of the two persons are numerically different. Our conclusion is that we must give up either materialist substance monism or the privacy thesis.

Empirical Knowledge and Physicalism

JENŐ PÖNTÖR

Physicalism maintains that everything is, in some sense, physical. Furthermore, it is generally agreed that physicalism is a contingent truth, if it is true at all. Hence physicalism certainly needs empirical support. The problem I shall discuss in this paper is the following: how can a universal metaphysical thesis concerning all types of entities be

empirically justified? After defining the main forms of physicalism, I argue that whereas several eliminative and reductive physicalist theories are (or at least in principle can be) empirically well-established, all forms of non-reductive physicalism are empirically unjustifiable hypotheses.

Why Magic Theories Cannot Be Falsified By Experiments?

BENEDEK LÁNG

Once we identified the collectors of medieval magic texts as learned monks, court intellectuals, and university masters, that is, intelligent individuals capable of reflection, it is rather obvious to inquire: how can we account for the fact that these persons were never faced with the problem that the methods they copied did not work in practice? Did they not see that the mechanisms of natural, talismanic and ritual magic are obviously false, and that this falsity can be easily shown with the help of simple experiments? Or should we rather suppose that the methods did actually work in their time?

While such questions about the past might seem somewhat present-minded and thus illegitimate, everyone dealing with medieval texts of magic will sooner or later ponder on them. In fact, it is not one single answer, what we are looking for to explain why the methods of magic could have been seen as applicable, but rather a group of interconnected answers. In this paper we enumerate several reasons why the methods of magic described in the handbooks could not be “falsified” ultimately, and even though we do not exclude that certain scepticism may have occurred in regard of certain methods, we will see in general that there is no reason to doubt that most of the sources were copied with a fairly strong conviction that the methods written in them were indeed applicable.

Lewis on the Plurality of Worlds

LÁSZLÓ KOC SIS–GÁBOR BÁCS

David Kellogg Lewis (1941–2001) published his masterpiece and best-known book, *On the Plurality of Worlds*, 25 years ago. In this work Lewis defends his thesis about the plurality of worlds and further elaborates it to the fullest detail. Gábor Bács and László Kocsis, who are currently translating Lewis’ book into Hungarian, present Lewis’ main arguments, basic motivations and some cardinal counter-arguments against his thesis. The paper consists of four parts: 1. Lewisian Modal Realism, 2. Modal Reductionism, 3. Lewisian Counterpart Theory and 4. Lewis’ defense of his Modal Realism.